



UNIVERSIDADE DE ÉVORA

ESCOLA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Mestrado em Relações Internacionais e Estudos Europeus

Transição Paradigmática – ou a Insustentável Persistência do Ter

Clara Luísa Marques Ferreira

Orientador:

Professor Doutor Silvério da Rocha-Cunha

Évora, Janeiro de 2012

Mestrado em Relações Internacionais e Estudos Europeus

Transição Paradigmática – ou a Insustentável Persistência do Ter

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais e
Estudos Europeus

Por:

Clara Luísa Marques Ferreira

Orientador:

Professor Doutor Silvério da Rocha-Cunha

Resumo

O presente trabalho tentará mostrar resumidamente como o campo do conhecimento e os paradigmas usados para a análise das relações internacionais sofrem grandes transformações, que acompanham aquelas ocorridas na realidade. Temos percebido como os acontecimentos históricos foram construindo as diferentes perspectivas teóricas nas relações internacionais. Mas, por outro lado, o prisma teórico daqueles que formulam a política internacional influencia nas decisões que são tomadas. Assim, a história das relações internacionais confunde-se com a história da sua teoria, num sentido dialéctico. O paradigma emergente ocorre no contexto histórico em que se evidencia a insustentabilidade do nosso modo de vida, contesta e questiona os paradigmas, os conhecimentos que legitimaram o desenvolvimento social e económico da sociedade capitalista na qual tudo se torna mercadoria. Mas também ocorre na contraposição aos princípios do racionalismo cartesiano, de fragmentação, objectividade, linearidade e estabilidade, científico ou positivo. O nosso estilo de vida, alimentado por uma eficaz máquina de propaganda ao serviço de interesses económicos dos poderosos, tem gerado muitas necessidades supérfluas e patológicas acerca do que é necessário para viver, tornando-se incompatível com a realidade existente, que vai dando cada vez mais sinais de saturação e exaustão. Pretende-se, pois, propor um debate acerca da necessidade e possibilidade de uma teoria crítica da ciência, que possa fundamentar as bases do paradigma emergente e, deste modo, participar no processo de emancipação social.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologias do *Sul*; Capitalismo contemporâneo; Intervalo paradigmático; Sistema internacional; Wallerstein.

Paradigmatic Transition – The Unsustainable Persistence of Having

Abstract

This work tries to show in a summarized way how the field of knowledge and the paradigms used for the analyses of international relations suffers great transformations, which accompany those occurred in reality. We have been watching the way the historical events have been building the different perspectives of International Relations. But, on the other hand, the theoretical perspective of those who formulate the international politics induces the decisions which are taken. Thus, the history of international relations gets confused with the history of its own theory in a dialectic sense. The emerging paradigm occurs in the historic context in which it reflects the unsustainability of our way of life, challenging and questioning the paradigms, the knowledge that legitimated the social and economic development of the capitalist society, in which everything turns into goods. But it also occurs in the contraposition of the principles of the Cartesian rationalism, of fragmentation, objectivity, linearity or stability, scientific or positive. Our lifestyle, fed by an efficient machine of propaganda working for the economic interests of the powerful, has been generating many superfluous and pathological needs, on what we need to live and becoming incompatible with the existing reality and it is giving us even more signs of saturation and exhaustion. It is intended to propose a debate about the need and possibility of a critical theory of science which can sustain the basis of the emerging paradigm and, thus, participate in the social emancipating process.

KEY-WORDS: Contemporary capitalism; International system; Paradigmatic transition; *Southern* epistemology; Wallerstein.

ÍNDICE:

ÍNDICE:.....	III
CAPÍTULO SEGUNDO	65
CAPÍTULO CONCLUSIVO.....	106
BIBLIOGRAFIA.....	111

Capítulo Introdutório

1 – Prelúdio

Deseja-se estabelecer como ponto de partida – pressupostos centrais das análises a serem realizadas – as seguintes afirmações: há, na actualidade, muitas evidências no que diz respeito à existência de uma densa materialidade dos processos de globalização. As características mais visíveis da globalização compactação espacial, aceleração espacial e produção de novas heterogeneidades – produzem-se e dão origem a contextos socionaturais de alta incerteza.

Pode-se caracterizar o sistema actual como um capitalismo de informação globalizada. A sociedade capitalista de informação globalizada difere essencialmente da sua antecessora, a sociedade capitalista industrial. A componente que caracteriza a sociedade capitalista de informação globalizada é o conhecimento intensivo, ou seja, a informação e o conhecimento comandam o processo produtivo e a tomada de decisão. A informação é, em primeiro lugar, um bem comercial, depois um meio de traficar influências e, por fim, o palco de conflitos de interesses cujo alcance ultrapassa a nossa compreensão imediata. Com efeito, existe aqui um aumento da forma simbólica do trabalho em detrimento da material (típica do capitalismo industrial) e, por esse motivo, adquirem cada vez mais importância e valor os produtos simbólicos. No entanto, esse facto tem um desdobramento contraditório: por um lado, existe uma agregação exponencial de símbolos, que gera a possibilidade de uma apropriação inteligente e criativa desse universo simbólico pelas pessoas visando o seu desenvolvimento pessoal e social mas, por outro, muita dessa agregação simbólica também pode ser manipulatória e ilusória. Em síntese, o capitalismo globalizado informatizado é o sistema social de escala planetária da década de 1990 que, depois do colapso do comunismo, subordina outros subsistemas sociais ainda existentes – sociedades tribais, sociedades camponesas, sociedades industriais atrasadas e sociedades socialistas de mercado.

O impacto mais imediato da globalização, no senso comum e no quotidiano de cada um, está na percepção, mais consciente e acurada, de que nos encontramos fortemente inseridos num período histórico caracterizado por profundas transformações estruturais

nos pressupostos, critérios e certezas básicas, a partir das quais organizamos a nossa existência individual e colectiva num processo de interacção complexa com os sistemas sociais e naturais que conformam o planeta terra.

As ciências sociais têm mostrado, ao longo da sua história, que a construção da subjectividade está ancorada em algumas certezas e em certa segurança, em certos parâmetros que guiam tanto a acção individual como a colectiva. No entanto, o dilema que apresenta a actualidade, precisamente por viver e agir em condições de globalização intensivas para compreender, em profundidade, as complexas dinâmicas mundiais e, portanto, tão-pouco para guiar normativamente as acções individuais e colectivas dos seres humanos no contexto dessas tendências globais. Assim, a nossa capacidade de lidar com estes novos desafios, implica o questionamento sistemático sobre as nossas certezas mais íntimas acerca de nós mesmos enquanto sujeitos, dos outros sujeitos e do mundo social e natural ao nosso redor.

Em suma, constitui-se numa temática de constante reflexão consciente, tanto pessoal como social, que diz respeito às diversas maneiras através das quais nos vamos tornando sujeitos, num mundo em constante turbilhão. Essa condição tem-se caracterizado com a metáfora da *turbulência*, para se dar a entender a dificuldade, a instabilidade e a carência de um rumo, por parte dos próprios actores, das inúmeras variáveis que, em diversos graus, influenciam a constituição da nossa condição existencial na situação presente.

A globalização intensiva traz consigo diversos desafios, tanto a nível pessoal quanto profissional, viver em condições de globalização intensiva desafia-nos para tentar compreender e interpretar estas mudanças turbulentas, seja para nos posicionarmos criticamente, ou seja, reflexivamente, frente aos processos em curso, seja para podermos interferir, autoconsciente e adequadamente, sobre eles. Por outro lado, os mesmos processos desencadeados pela globalização geram um profundo sentimento de angústia pessoal e, em diversos graus, de desestruturação social pela velocidade, profundidade e amplitude das mudanças em curso.

As diferenças económicas mundiais, as escandalosas desigualdades sociais e a vasta e extrema pobreza, reflectidas inversamente – como um espelho cínico – num excesso de riqueza, consumo e desinteresse, produzem toda a classe de tensões e conflitos que vão aparecendo e ressurgindo pelas mais diversas zonas geográficas. As brutais mudanças actuais, que ocorrem simultaneamente tanto nas regiões ricas quanto nas mais pobres do planeta, produzem, à primeira vista, uma situação paradoxal – mas que exprime muito bem

a complexidade dos processos de globalização em curso e constitui-se num emblema desta primeira revolução global, a existência, tensa e persistente, de um mundo rico dentro do mundo pobre e de um mundo pobre dentro do mundo rico.

Por outro lado, assistimos, quase impotentes, a uma entediante proliferação de direitos e garantias formais, muitas vezes dissimulando os verdadeiros desígnios *da minoria próspera contra a multidão inquieta*.¹ Comungamos, neste ponto, inteiramente do pensamento radical mas incontornável, de Noam Chomsky.

A maioria da população mundial sofre de diversos tipos de privação, a muitos milhões é mesmo recusada a liberdade básica de sobreviver. A persistência da fome em larga escala num mundo de uma prosperidade sem precedentes é um dos acontecimentos mais terríveis e obscenos da actualidade. A penúria endémica e maciça provoca grande miséria em muitas partes do mundo, debilitando centenas de milhões de pessoas e matando grande parte delas. O que torna a fome em larga escala ainda mais trágica é o modo como a aceitamos e toleramos como parte integrante do mundo moderno.

Actualmente, não há declínio na produção de comida *per capita*, pelo contrário. Os maiores crescimentos deram-se nas áreas mais densamente povoadas: a China, a Índia e a restante Ásia. A produção de comida em África decaiu, e a prevalência da pobreza coloca o continente numa situação muito vulnerável. O que não afasta a indispensabilidade de abrandamento do crescimento populacional. Mas relativamente à fome, o problema principal é o da habilitação para a obtenção de alimento.

A ética capitalista é, de facto, profundamente limitada nalguns aspectos, sobretudo as questões de desigualdade económica, de protecção ambiental e da necessidade de cooperação exterior ao mercado. O desafio ambiental faz parte do problema mais geral relativo à disponibilidade de recursos enquanto bens públicos.

É inútil continuarmos a aprovar mais e mais direitos, ao mesmo tempo que os elevamos a um estatuto jurídico supra-constitucional de obrigatoriedade absoluta, pois, na realidade, os poderosos já não convencem da seriedade das suas intenções.

Se decidíssemos aplicar uma velha frase de sabedoria popular, provavelmente resolveríamos todas as questões deste mundo. «Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti.» Que pode ser dito de maneira mais positiva: «Faz aos outros o que quiseres que te façam a ti.» Creio que todas

¹ Trata-se de o título de um livro que contém um conjunto de entrevistas concedidas por Noam Chomsky a David Barsamian, *A Minoria Próspera e a Multidão Inquieta*, edições Universidade de Brasília, 1999.

*as éticas do mundo, todos os tratados de moral e códigos de comportamento se contêm nestas frases.*²

Permita-se-nos explicitar esta posição, reiterando o pensamento do politólogo Hans Morgenthau, de que a história actual é apenas o abuso da realidade. A realidade em si é revelada pela evidência histórica enquanto nela reflectimos e é um simples erro de lógica confundir as duas. Creio que experimentamos, com angústia indisfarçável, esta tendência para aceitar a *aparência* – toda a panóplia de direitos humanos intrinsecamente formais, que se esgotam no acto do seu texto, sem quaisquer implicâncias, ainda que remotas, com a história presente e concreta dos povos, dos humanos que ininterruptamente brotam da comunidade internacional, - como se fosse *realidade* – empenho efectivo, materializado em acções concretas, por parte do Primeiro Mundo para mudar alguma coisa em relação às desigualdades e injustiças que grassam no mundo inteiro, mesmo no Primeiro.

Por tudo isto e muitas outras coisas é premente que a minoria inquieta se faça ouvir. É inadiável que infirmemos o *paradoxo de Hume* – este filósofo inglês, no seu trabalho sobre teoria política, observava há dois séculos, o seguinte: em qualquer sociedade a população submete-se aos governantes, embora a força esteja sempre em suas próprias mãos. Este paradoxo - conforme genialmente vêm denunciando alguns autores, nomeadamente Wallerstein, Chomsky, Boaventura de Sousa Santos e tantos outros - é fortemente vigiado e mantido adormecido pela elite poderosa. Noam Chomsky com uma lucidez desconcertante, expõe-nos os mecanismos da sociedade de consumo, a economia invisível, os verdadeiros centros de poder e o processo de elaboração de um consentimento mudo com as injustiças mais gritantes – domesticação da maioria – cultivando e induzindo-nos uma filosofia de futilidade, para que nos apeguemos às coisas superficiais da vida, tal como os objectos de consumo na moda, esquecendo ideias perigosas como solidariedade, preocupação com os outros e, em termos mais gerais, os valores humanos. Mas, não nos iludamos, não nos podemos inocentar, todos somos culpados. Todos somos responsáveis. E somos tanto mais responsáveis quanto mais favorecida e, portanto, esclarecida é a nossa situação socioeconómica em relação à restante maioria dos humanos com quem partilhamos o planeta.

Aliás, a indesmentível e irrefutável verdade - quanto aos direitos dos menos afortunados, e quanto a valores tão apregoados, como democracia, igualdade, liberdade e muitos outros, porque *dizê-los* não custa dinheiro, mas, pelo contrário, pode trazer lucros - foi

² *José Saramago nas suas palavras*, edição e selecção de Fernando Gómez Aguilera, Caminho, 2010, pp.119.

irrepreensivelmente desmontada por Chomsky, em 1994, numa conferência na Universidade de Duke, cujo conteúdo, foi editado em Portugal, em 2000, com o título: *A Democracia e os Mercados na Nova Ordem Mundial*.³ É, pois, de economia e lucro, nus e crus, que falamos quando nos referimos à necessidade de ajudar o Terceiro Mundo. E isto é assim, mesmo que lhe chamemos outra coisa. O que também não é em si inocente, este desgaste das palavras, este corroer dos conceitos, a que assistimos impotentes e também coniventes é um contributo não despidendo para a hegemonia das elites contra a domesticação da maioria, fórmula, segundo cremos, da actual democracia.

Ninguém compreende verdadeiramente o funcionamento da economia mundial. O nosso sistema é extremamente instável, ninguém sabe o que vai acontecer. É perfeitamente possível que se afunde, nomeadamente devido a um fenómeno ecológico.

Assistimos à maior concentração de poder da história. No mundo real, isto significa interferência do poder altamente concentrado, com o seu centro principal nos Estados Unidos e União Europeia. Este poder global concentrado é designado como burocracia económica internacional, outros chamam-lhe mercantilismo corporativo - no qual, a Organização Mundial do Comércio, o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, são agentes a ter em conta. Numa perspectiva mais fundamental, podemos descrevê-lo como uma panóplia de megaempresas, muitas vezes ligadas umas às outras por alianças estratégicas, administrando uma economia global que é na realidade uma espécie de mercantilismo empresarial que tende para o oligopólio na maior parte dos sectores, apoiando-se fortemente no poder do Estado para socializar os riscos e os custos e para submeter os elementos inconformados.

A questão da soberania, hoje tão amplamente debatida, parece-me cada vez mais insistentemente o problema dos direitos soberanos perante a intervenção socioeconómica. Aqui as questões levantam-se num mundo dominado por empresas multinacionais, especialmente instituições financeiras, e todo o enquadramento que se formou para servir os seus interesses.

Ainda uma observação a respeito das questões de soberania, liberdade e direitos humanos que se levantam na área socioeconómica. Antes de mais, a soberania não é um valor em si mesmo. Só é um valor na medida em que se relaciona com liberdade e direitos, quer reforçando-os, quer debilitando-os. Por outro lado, insista-se que, ao falar de liberdade e direitos, referimo-nos a direitos humanos, isto é, pessoas de carne e osso, e não abstractas

³ Noam Chomsky, *A democracia e os mercados na nova ordem mundial*, Antígona, 2000.

construções políticas e legais como empresas, Estados ou capital. Se estas entidades têm quaisquer direitos, o que não se nos afigura pacífico, eles devem derivar dos direitos das pessoas.

Um dado importante para melhor compreendermos este grande projecto de engenharia social. Em 1971, 90% do capital implicado nas trocas internacionais estava associado à economia real, e cerca de 10% era de natureza especulativa, hoje em dia, calcula-se que mais de 95% dos capitais são puramente especulativos e que apenas uma pequena percentagem está ligada à economia real. Ainda mais relevante é o facto desse capital especulativo ter conhecido, em termos absolutos, uma verdadeira explosão. Tudo isto se deu com prejuízo para a população. Assim, assiste-se, em todo o mundo, ao declínio das funções estatais que estão ao serviço dos cidadãos e a uma degradação das condições dos trabalhadores e dos países mais dependentes. Consideremos a este propósito, a crise da dívida, largamente atribuível aos planos programáticos do Banco Mundial/FMI da década de 70 e ao facto dos ricos do Terceiro Mundo estarem, na sua maior parte, isentos de obrigações sociais. A dívida é uma construção ideológica, não um simples facto económico. E, como já há muito se sabe, a liberdade nos movimentos de capitais é uma poderosa arma contra a justiça social e a democracia. Outra arma de controlo igualmente poderosa é a imposição de sanções unilateralmente utilizadas pelos Estados Unidos, que são formas de coerção económica e que deverá afectar cerca de metade da população mundial, as quais vêm sido condenadas, sobretudo pela opinião pública mundial, como imorais e criminosas; e, mais recentemente pela ONU, como inaceitáveis, até agora, sem qualquer resultado.

Nesta era brutal de empresarialização, em que tanto se proclamam tantos direitos humanos, vale a pena recordar que na chamada *economia de livre comércio actual*, um factor muito importante das transacções transfronteiriças, talvez mais de metade, faz-se na realidade dentro de instituições geridas centralmente, dentro de empresas e alianças de empresas. Isto é bem distinto de todos os outros tipos de distorções de mercado.

Tomemos alguns factos, para melhor ilustrar o sistema que nos governa: dezenas de milhões de pessoas em todo o mundo morrem de doenças curáveis por causa dos elementos proteccionistas consagrados nas regras da Organização Mundial de Saúde (OMS), que concedem às megaempresas privadas direitos de monopólio dos preços. A tudo isso chamam-se *direitos comerciais*, embora tenham pouco que ver com comércio.

A Organização Mundial de Saúde calcula que onze milhões de crianças morrem todos os anos no *mundo em vias de desenvolvimento* devido à falta de vontade dos ricos para ajudá-los. Poder-se-ia dar um rápido fim à catástrofe, conclui o estudo da OMS, porque as doenças de que sofrem e morrem são fáceis de tratar. Quatro milhões morrem de diarreia, dois terços poderiam ser salvas da desidratação mortal por meio de tabletes de açúcar e sal que custam uns poucos tostões. Três milhões morrem todos os anos de doenças infecciosas que poderiam ser curadas com vacinas. Com razão, Hiroshi Nakajima, director-geral da OMS, qualificava esta situação como um genocídio silencioso e uma tragédia evitável, porque o mundo desenvolvido tem os recursos e a tecnologia para pôr termo às doenças comuns em todo o mundo, mas falta-lhe vontade para ajudar os países em desenvolvimento.

São, pelo contrário, práticas de preços monopolistas adoptados através de medidas proteccionistas que são introduzidas nos chamados acordos de comércio livre. E que se destinam a acautelar direitos empresariais. Também têm o efeito de atrasar o crescimento e a inovação. E constituem apenas uma fracção da panóplia de regulamentos integrados nesses acordos que impedem o desenvolvimento e o crescimento.

Não esqueçamos também que a par da economia oficial, há o dinheiro da máfia, dos vários tráficos, de armas, de droga, de pessoas, funcionando como uma economia invisível, sendo que, uma parte desse dinheiro proveniente do crime, acaba por entrar na economia visível, muito do qual é branqueado por bancos de todo o mundo. Há ainda outra forma de corrupção, ou seja, todas as estratégias utilizadas pelas multinacionais para escapar aos impostos. Quer dizer, uma multinacional pode escolher o país para onde transfere os seus lucros, isso não se chama corrupção, a isso chama-se optimização fiscal. É corrupção, mas legal.

No mundo real, a democracia, os mercados e os direitos humanos são alvo de um sério ataque em grande parte do planeta, incluindo democracias industriais de ponta. Mas são os Estados Unidos quem conduz o ataque. No mundo real, os Estados Unidos nunca promoveram os mercados livres.

Aquilo que hoje são o Primeiro e o Terceiro Mundos eram realidades muito mais parecidas uma com a outra no século XVIII.

Uma das causas da enorme diferença que se gerou a partir daí reside no facto de as potências dominantes não estarem na disposição de aceitar a disciplina de mercado que elas mesmas constantemente repetiam aos ouvidos das suas possessões.

E conclui, o historiador económico Paul Bairoch, que o *mito* mais extraordinário da ciência económica é a ideia de que o mercado livre constitui o caminho de passagem para o desenvolvimento. *É difícil encontrar outra situação em que os factos contradigam tão explicitamente uma teoria dominante.*⁴

Os mercados livres ficam muito bem no Terceiro Mundo e têm óptimas contrapartidas no Primeiro.

Mas, juntamente com a democracia, são também os mercados que estão debaixo de fogo. Mesmo pondo de lado a intervenção estatal em larga escala na economia interna e na economia internacional, a crescente concentração económica e o controlo dos mercados só por si oferecem inúmeros instrumentos que permitem escapar à disciplina dos mercados e subvertê-la. O sistema para-mercantilista dos grandes grupos do capitalismo transnacional há muito que atingiu a maturidade no que toca àquela conspiração entre os grandes. Um estudo da OCDE de 1992 conclui que *a competição oligopolística e a interacção estratégica entre as empresas e os governos, mais do que a mão invisível das forças do mercado, são factores que há muito vêm condicionando a competitividade e a divisão internacional do trabalho nas indústrias de alta tecnologia*⁵. Como sucede na agricultura, na indústria farmacêutica, nos serviços e, em geral, nos mais importantes sectores da actividade económica. O Estado é, em domínios importantes, um instrumento do sistema industrial.

O século acabou, assim, numa desordem global cuja natureza não era clara, e sem um mecanismo óbvio para acabar com ela ou a manter sob controlo.

O motivo desta impotência estava não apenas na verdadeira profundidade e complexidade da crise mundial, mas também no aparente fracasso de todos os programas, velhos e novos, para controlar e melhorar os problemas da raça humana.

Por um lado, o mundo está mais unido, por outro, encontra-se mais fragmentado. Para além da desigual repartição de recursos económicos e de poder político, militar e demográfico, nesta reconstituição da paisagem mundial é perceptível uma tendência para a criação de agrupamentos regionais.

Neste novo mundo do pós-guerra fria, a segurança continua a estar na ordem do dia, pelo despertar dos nacionalismos; êxodo de massas imigrantes, que fogem da fome e do desespero; eventual recurso incontrolado às armas nucleares. A ameaça não é maior nem

⁴ Paul Bairoch (1993), citado por Noam Chomsky em *A democracia e os mercados da nova ordem mundial*, Antígona, 2000, pp. 45.

⁵ Noam Chomsky (2000), *op.cit.*, pp. 87.

menor. Ela é móvel, versátil, fragmentada, inesperada. A utopia de paz perpétua deu lugar às incertezas de uma ordem internacional instável e aleatória.

Se existem dois mundos em conflito, eles transcendem as fronteiras dos países e das religiões. Com efeito, o fundamentalismo religioso e o capitalismo ocidental são os dois rostos de um mundo sem fronteiras.

Se o mundo antigo está morto, pouco consenso existe sobre o mundo novo a construir.

O tempo em que vivemos tem as características únicas de um intervalo de transição paradigmática.

Estamos no fim de uma civilização e não temos ideia nenhuma do que vem aí. Nem sabemos se no futuro o ser humano terá alguma coisa a ver com o actual, ou se não será outra coisa que deva passar a chamar-se de forma diferente.

Entretanto, Saramago continuou a aprofundar a sua inata melancolia pessimista, como bem mostra a frase – pertencente ao inexistente Livro das Previsões – que coloca a abrir, em jeito de citação, em As Intermitências da Morte: «Saberemos cada vez menos o que é um ser humano.»⁶

⁶ José Saramago nas suas palavras, *op. cit.*, pp. 160 e 150.

2- Introdução Geral

Em 2050 ou 2100, quando olharmos para trás, para a civilização capitalista, o que pensaremos de nós?

Seremos porventura bastante injustos.

Qualquer que seja a opção requerida pelo novo sistema, poderemos sentir necessidade de denegrir aquele que foi ultrapassado – a civilização capitalista.

Poremos ênfase nos seus males e ignoraremos aquilo que realizou.

Por volta do ano 3000, talvez nos lembremos dele como um fascinante exercício de história humana – seja como um período excepcional e aberrante, mas ainda assim um momento historicamente importante de uma longa transição para um mundo mais igualitário; seja como uma forma iminentemente instável de exploração humana, após a qual o mundo regressou a formas mais estáveis. Sic transit gloria!⁷

Estamos presentemente no centro de uma ruptura com o estatocentrismo vestefaliano. A chamada era pós-vestefaliana é, no essencial, uma fortíssima dinâmica rumo a uma direcção política desterritorializada de carácter global. Todavia, esta superação da identificação tradicional da política com as fronteiras do Estado é atravessada por importantes contradições e apresenta-se, portanto, diante de uma bifurcação estratégica fundamental.

Por um lado, está a tomar corpo uma nova combinação hegemónica entre os princípios do estado e do mercado. Por isso não é exacta a acusação de esvaziamento de capacidade regulatória dos Estados, porque o que se verifica é antes uma reorientação das suas prioridades e uma destruição institucional selectivamente conduzida.

A alternativa contra-hegemónica a esta leitura pós-vestefaliana arranca de uma nova combinação estratégica entre uma ruptura radical com o estatocentrismo e uma reconstrução do papel dos Estados-nação. A reinvenção do internacionalismo solidário tem que ser guiada pelo *ethos* de uma democracia cosmopolita. A metáfora do *cidadão-peregrino*, empregue por Richard Falk⁸ é porventura a melhor antecipação dessa reinvenção. Ela vem reforçar a necessidade de recentrar a nossa noção de cidadania, dando primazia ao alcance indiscriminado de responsabilidade partilhada sobre a autonomia

⁷ Immanuel Wallerstein, *Capitalismo Histórico seguido de Civilização Capitalista*, Estratégias criativas, 1999, pp. 123..

⁸ Richard Falk terá sido o primeiro jusinternacionalista a reflectir sobre a mudança de paradigma do nosso tempo, a sua análise centra-se fundamentalmente no declínio da importância da soberania territorial e na ascensão novos actores, sobretudo as organizações não governamentais. Para uma visão compreensiva das suas teorias, ver *Revitalizing International Law*, Iowa state University Press, 1993 e *Legal Order in a Violent World*, Princeton University Press, 1968.

individual e a de uma contextualizada ética de cuidado sobre uma ética de princípios abstractos.

Para o cidadão-peregrino, o *Estado-militante* é outra metáfora de uma construção contra-hegemónica da era pós-vestefália.

Está a passar o momento que se nos oferece para nos reinventarmos como humanidade nesta aldeia global saturada, cumpra-se, pois, a revolução tão anunciada, mas por consumir.

Permita-se--nos transcrever neste espaço, excertos de duas entrevistas que Immanuel Wallerstein concedeu, em 1999 e em 2007, a dois jornais brasileiros,:

No final de uma entrevista concedida em Paris, em 1999,

Immanuel Wallerstein, confessa:

Acredito na tentativa e no erro. (...) Nesse sentido eu sou optimista, acredito na maleabilidade da natureza humana; a capacidade de construir novas estruturas que realmente funcionem.

Indagado sobre as razões para o seu optimismo em relação ao futuro, retorquiu Wallerstein: *É um optimismo irracional.*

Como sabemos, para Wallerstein o colapso do sistema capitalista é inevitável e ocorrerá nos próximos 50 anos:

À medida que o sistema entra em colapso, a ordem social também rui, nacional e internacionalmente. Eu prevejo uma série de guerras sangrentas e inconcludentes, mas também tumultos sociais internos. E, particularmente, eu quero enfatizar que esses tumultos normalmente associados a países do Terceiro Mundo, da periferia, agora, vão acontecer no Norte. Especialmente nos Estados Unidos, mas também na Europa Ocidental,

Japão. Será um mundo desagradável para se viver; intelectualmente estimulante, politicamente muito interessante e pessoalmente muito difícil.

Numa outra entrevista, já em 2007, concedida no Brasil, aquando da sua participação em Porto Alegre, no evento *Fronteiras do Pensamento*, Wallerstein, que fez questão de responder a todas as questões em português a propósito do seu livro *O Universalismo europeu: a retórica do poder*, que acabava de ser lançado no Brasil, dizia o seguinte:

A primeira coisa que devemos entender é que esta crise estrutural nos oferece uma verdadeira opção para o futuro. Num momento de transição, as opções surgem. O problema intelectual é convencer as pessoas de que esta é a realidade e que existem outras possibilidades. Além disso, é necessário apresentar a opção moral entre todas as possibilidades que se apresentam. A partir daí, propor políticas consequentes que contemplem o desejo de modificação dessa realidade para modelos mais justos.

Uma perspectiva positiva e promissora para o futuro decorre de um pressuposto de que existe um apoio humano generalizado, em termos transcivilizacionais, à sobrevivência das espécies e ao incremento das circunstâncias materiais. A validade das perspectivas

normativas atribui credibilidade à asserção deste tipo de sensibilidade partilhada, embora se deva tomar em linha de conta as decepções referentes à implementação. A implementação irá acarretar confrontos com noções e interesses opostos frequentemente associados a forças sociais poderosas que detêm o controlo de Estados influentes e que moldam as perspectivas do sector privado, particularmente as noções vinculadas ao cenário economicista mundial tal como são definidas pelos defensores do neoliberalismo económico. Subjacente a esta preocupação, relativamente aos conceitos normativos, encontra-se a convicção hegeliana central de que *as ideias são importantes* e de que, atendendo às circunstâncias históricas fluidas do presente, as ideias importam de facto muito, acrescentamos nós.

Embora o contexto se apresente demasiado complexo, o futuro permanece aberto a um amplo espectro de possibilidades, incluindo as directamente relacionadas com a governação humanista global.

O debate sobre globalização chama a atenção para o facto de estarem em jogo outros valores além dos económicos. Mas estes outros valores têm tido um espaço muito restrito no modo como até aqui a globalização se tem processado. A razão é simples: o défice democrático manifesta-se nas questões que são, ou deveriam ser, da maior importância para o cidadão comum e às quais não foi dada a atenção devida.

O país mais rico do mundo, os Estados Unidos, sabe que pode conseguir o que quer, pode fazer o que quer, sempre que, por exemplo, as preocupações com a segurança, correm riscos. O resto do mundo, pelo menos até agora, não se manifestou contra isso. Muitos foram arrastados por uma euforia pela globalização, orquestrada pelos Estados Unidos, independentemente de como tem sido concebida e gerida. Mas vai chegar a hora em que os Estados Unidos não vão poder fazer o que lhes apetece. As forças da mudança global económica, social, política e ambiental são mais poderosas a longo prazo do que a nação mais poderosa do mundo para moldar o mundo de acordo com os seus interesses ou perspectiva.

Nenhuma garantia existe a respeito de como ou se a humanidade pode ou não resolver os problemas que enfrenta nesta transição de milénio. Mas uma reflexão atenta, talvez nos possa ajudar a compreender quais são esses problemas, e quais devem ser as condições para a sua solução, mas não até onde essas condições estão presentes, ou em processo de criação.

Pode dizer-nos quão pouco conhecemos, e quão extraordinariamente pobre tem sido a compreensão dos homens e mulheres que tomaram as grandes decisões públicas do século; pode dizer-nos quão pouca coisa aconteceu, sobretudo na segunda metade do século, foi esperada e menos ainda por eles prevista. Pode confirmar o que muitos sempre suspeitaram, que a história – entre muitas outras coisas, e mais importantes – é o registo dos crimes e loucuras da humanidade. Profetizar não ajuda nada.

Portanto, não se pretende pressagiar como será a paisagem já deixada irreconhecível pelas convulsões tectónicas do século XX, e que ficará ainda mais irreconhecível com as que, mesmo agora, estão a acontecer. E não há muita razão para sentir esperanças em relação ao futuro.

Apesar disso, ninguém pode razoavelmente negar a possibilidade de que em outro quarto de século ou meio século as coisas pareçam mais promissoras. Esperanças ou temores não são previsões. Sabemos que, por trás da opaca nuvem da nossa ignorância e da incerteza de resultados detalhados, as forças históricas que moldaram o século continuam a funcionar. Vivemos num mundo conquistado, desenraizado e transformado pelo titânico processo económico e tecnocientífico do desenvolvimento do capitalismo, que dominou os dois ou três últimos séculos. Sabemos, ou pelo menos é razoável supor, que ele não pode prosseguir *ad infinitum*. O futuro não pode ser uma continuação do passado, e há sinais, tanto externa como internamente, de que chegámos a um ponto de crise histórica. As forças geradas pela economia tecnocientífica são agora suficientemente grandes para destruir o meio ambiente, ou seja, as fundações materiais da vida humana. As próprias estruturas das sociedades humanas, incluindo mesmo algumas das fundações sociais da economia capitalista, estão na iminência de ser destruídas pela erosão do que herdámos do passado humano. O nosso mundo corre o risco de explosão e implosão.

Não sabemos para onde vamos. Só sabemos que a história nos trouxe até este ponto e porquê. Contudo, uma coisa é clara. Se a humanidade quer ter um futuro reconhecível, não pode ser pelo prolongamento do passado ou do presente. Se tentarmos construir o terceiro milénio nessa base, vamos fracassar. E, o preço do fracasso, ou seja, a alternativa para uma não mudança da sociedade, são as trevas; e nós, inumanos.

Assim, os objectivos do presente trabalho nascem do nosso interesse pela teoria no âmbito das ciências sociais; inserem-se no contexto da história das ideias e, mais especificamente, no campo da Teoria das Relações Internacionais.

Trata-se de um objectivo geral desdobrado em dois objectivos específicos, mas intrinsecamente ligados. O primeiro consiste em responder à seguinte questão: se o sentido e muito menos a direcção da transformação social não estão pré-definidos, ou seja, se não sabemos ao certo *se um mundo melhor é possível*⁹, o que nos legitima e motiva a agir como se soubéssemos? E se estamos legitimados e motivados, como definir esse mundo melhor e como lutar por ele? Portanto, qual é o sentido das lutas pela emancipação social?

O segundo objectivo específico consiste em responder também a uma questão, vista como premissa da seguinte reflexão: se o mundo é uma totalidade inesgotável, cabem nele muitas totalidades, todas necessariamente parciais, o que significa que todas as totalidades podem ser vistas como partes e todas as partes como totalidades. Isto significa que os termos de uma qualquer dicotomia têm uma vida, pelo menos, para além da vida dicotómica. Do ponto de vista desta concepção do mundo, faz pouco sentido tentar captar este por uma grande teoria, uma teoria geral, porque esta pressupõe sempre a monocultura de uma dada totalidade e a homogeneidade das suas partes. A pergunta é, pois, qual é a alternativa à grande teoria? E qual a função das ciências sociais neste contexto de transição paradigmática?

A metodologia adoptada neste trabalho consistiu, no essencial, em análise crítica de bibliografia, sobretudo das obras de Immanuel Wallerstein e análise de conteúdo.

Estruturámos o trabalho em dois capítulos, sendo que, no capítulo primeiro, procurámos clarificar os fundamentos nos levam a sustentar que experienciamos um momento de transição paradigmática civilizacional e, por isso mesmo, apresentam-se-nos uma enormidade de possibilidades quanto ao futuro e ao novo modelo que venha a emergir, finalmente, que todos somos convocados a participar da mudança. No capítulo segundo, reflectimos sobre o modo como o conhecimento científico pode, simultânea e dialecticamente, remir-se a si próprio e participar na emancipação social contemporânea.

Quando Dom Quixote sai para começar as suas andantes cavalarias, o Cervantes diz isto de uma maneira tão simples que qualquer de nós poderia tê-lo dito: «E começou a caminhar.» Há dois Quixotes: um com a sua vida sem importância e o outro que nasce no momento em que começa a caminhar. E ele o Dom Quixote, o homem que fará aquilo que não estava nas previsões. Não era forçoso, nem na sua loucura nem na sua vida anterior, que ele fosse fazer tudo o que fez depois. Não há um destino: há um momento em que começamos a caminhar. Começamos a caminhar e

⁹ Apropriamo-nos aqui de uma expressão utilizada por Boaventura de Sousa Santos em vários textos a respeito da problemática do saber, que designa actualmente de *razão indolente*, à qual contrapõe uma *ecologia dos saberes*, fundada numa *sociologia das ausências* e numa *sociologia das emergências*. Esta interrogação fundamental também se infere das obras de Wallerstein.

*caminhamos noutra direcção. Não é, de facto, a direcção que parecia fatal, irrecusável...até podemos falar de predestinação, se se quiser, mas o momento em que começamos a caminhar é uma metáfora do movimento e não só do movimento pessoal, também no movimento da sociedade.*¹⁰

¹⁰ José Saramago nas suas palavras, *op. cit*, pp.363..

Capítulo Primeiro

Ensaio sobre a Cegueira - ou a Insustentável Persistência do Ter

1 – Introdução

Há uma personagem – a rapariga dos óculos escuros – no meu livro - Ensaio sobre a Cegueira – que pronuncia as palavras-chave: «Dentro de nós há uma coisa que não tem nome. É isso que somos.» O que precisamos é procurar dar um nome a essa coisa: talvez, simplesmente lhe possamos chamar «humanidade».¹¹

Em tempos de transição como o nosso, em que assistimos à crise final da hegemonia do paradigma sócio-cultural da modernidade ocidental, sendo, por isso, um tempo de transição paradigmática. Estamos presentemente no centro de uma ruptura com o eurocentrismo. Por um lado, está a consolidar-se uma combinação hegemónica entre os princípios do Estado e do mercado. Por outro lado, a alternativa contra-hegemónica arranca de uma combinação estratégica entre uma ruptura radical com o eurocentrismo e uma reconstrução universal de um modelo inteiramente novo.

A universalização da ordem política ocidental é hoje um facto incontestável. Decorreu e acompanhou um outro processo de universalização, o conceptual. Conceitos como nação, estado, território, sociedade civil são, na verdade, conceitos de extracção ocidental. A adopção formal de tais conceitos e procedimentos pelo resto do mundo aconteceu de forma diferenciada ao longo de vários séculos, sob a dominação colonial a princípio e, mais recentemente, através do neocolonialismo.

Wallerstein acredita que experimentamos um momento de bifurcação sistémica. Confiando no surgimento da ordem a partir do caos, sabemos que do caos surgirá uma nova ordem, e isto leva-nos a uma questão fundamental: as escolhas que temos pela frente, agora e também no futuro próximo. Que seja uma época de caos não significa que nos próximos vinte e cinco a cinquenta anos não veremos em funcionamento os principais processos básicos da economia internacional capitalista. A diferença nos próximos vinte e cinco a cinquenta anos não estará tanto no funcionamento do mercado mundial, e sim no

¹¹ José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, pp.154.

funcionamento das estruturas políticas e culturais. Os países continuarão a perder a legitimidade e portanto terão dificuldade em garantir um mínimo de segurança, tanto internamente como entre eles próprios.

Este tipo de desordem que se auto-alimenta não pode continuar para sempre. Mas pode continuar por mais vinte e cinco a cinquenta anos. Trata-se de uma forma de caos no sistema, ocasionado pelo esgotamento das válvulas de segurança ou, em outras palavras pelo facto das contradições do sistema terem chegado a um ponto em que nenhum mecanismo destinado a restabelecer o seu normal funcionamento consegue agir com eficácia.

No cenário geocultural, não haverá um discurso comum que prevaleça e mesmo as formas de debate cultural serão objecto de discussão.

Haverá fraca concordância quanto ao que seja comportamento racional ou aceitável. Mas o facto de existir confusão não implicará inexistência de conduta consciente. Prioritário é, desde já, o desmantelamento propositado dos pressupostos eurocêtricos que permeiam a geocultura há pelo menos duzentos anos.

Visto que, a insustentabilidade do nosso modo de vida que se evidencia neste contexto histórico, contesta e questiona os paradigmas, os conhecimentos que legitimaram o desenvolvimento social e económico da sociedade capitalista. Crise do sistema de pensamento hegemónico ao mesmo tempo que se entrevêm elementos de um paradigma emergente. Se se fizer um inventário dos processos e fenómenos que podem ajudar a caracterizar as relações socioeconómicas contemporâneas no plano internacional, verifica-se que estamos perante tendências e contra-tendências, e perante temporalidades diversas, de tal forma que os caminhos da globalização se cruzam com caminhos contra-globalizadores ou de diferenciação, e que, ao lado de velhas frases, se encontram novos momentos.

O oposto a uma economia globalizada não é uma economia nacional virada para dentro de si, mas um mercado mundial aberto, baseado em nações que se internacionalizam pelas trocas e regulado em maior ou menor grau quer por políticas públicas, quer por agências supranacionais.

Além disso, as instituições estão incrustadas da dinâmica do capitalismo contemporâneo, visto que esta é feita de interacções, vida colectiva, acções e contextualidades. Mas as instituições são tanto um resultado como um instrumento disponível para estruturar processos futuros.

Acho que a grande revolução, e o livro – Ensaio sobre a Cegueira – fala disso, seria a revolução da bondade. Se nós de um dia para o outro, nos descobríssemos bons, os problemas do mundo estavam resolvidos. Claro que isso nem é uma utopia, é um disparate. Mas a consciência de que isso não acontecerá, não nos deve impedir, cada um consigo mesmo, para fazer tudo o que pode para reger-se por princípios éticos.¹²

¹² José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, 118.

2 - Teoria das Relações Internacionais – Economia Política Internacional ou Marxismo Estruturalista

No universo social não é possível separar, de forma clara, o domínio do político do económico, apesar dos académicos o terem conseguido fazer teoreticamente. Ao longo da maior parte do período de desenvolvimento do moderno estado-nação, de meados do século XIV a meados do século XIX, os principais pensadores escreveram não apenas sobre a política ou sobre a economia, mas sobre economia política, expressão que representa o ponto de intersecção entre a economia e a política. Para compreendermos esta relação entre economia e política é crucial o pressuposto de que o comportamento dos Estados não pode ser entendido completamente sem referência aos factores económicos. As nossas teorias têm de levar em linha de conta não apenas os Estados enquanto actores, mas também incluir actores não estatais como as sociedades transnacionais, bancos e firmas de investimento. Critérios como o nível de desenvolvimento económico, taxas de crescimento, parceiros comerciais, investimento, política fiscal e monetária deverão também ser considerados.¹³

A Economia Política Internacional centra-se, prioritária mas não exclusivamente, no comportamento dos actores políticos e económicos internacionais: Estados, empresas transnacionais, instituições financeiras, organizações político-militares, movimentos sociais e culturais e de uma grande variedade de grupos não governamentais com agendas de interesses específicos. Neste contexto, as três categorias ou paradigmas mais citados são o realismo, o liberalismo e o marxismo.

As escolas marxista, leninista, neomarxista e outras escolas de pensamento socialista têm defendido que tanto o liberalismo como o realismo nacionalista são, na sua essência, justificações intelectuais para o sistema capitalista, principal instrumento da exploração e do conflito dentro das nações e entre elas.

Embora Marx nunca tenha escrito de forma sistemática sobre Relações Internacionais, decorre dos seus escritos que a luta de classes tem de ser vista como um fenómeno global que se reproduz à escala mundial, não se limitando a ter uma manifestação interna.

Tendo, pois, como antecedentes as concepções de Marx sobre a luta de classes, a expansão do capitalismo e a exploração como apropriação do excedente, uma das características

¹³ A este respeito ver James Dougherty e Robert Pfaltzgraff, *As Relações Internacionais – As Teorias em confronto*, pp. 529-560, gradiva, 2003.

centrais das formulações marxistas da Teoria das Relações Internacionais é a afirmação da existência de uma nefasta hierarquia entre países e entre classes sociais estabelecida através da dominação e da exploração exercida por grupos económicos poderosos – que se instrumentalizam através das empresas multinacionais e usam o aparelho político dos Estados – sobre grupos mais fracos e dominados. A referência a uma estrutura da economia internacional que reflecte esta realidade é, portanto, parte essencial da visão marxista das relações internacionais.

O conceito de estruturalismo, que tem as suas origens na linguística e alastrou a outras disciplinas por via da antropologia, é utilizado de formas bastante diferentes conforme a disciplina, ou mesmo o autor. A essência do estruturalismo é que as manifestações que podemos observar são apenas epifenómenos de uma realidade mais profunda. A essa realidade mais profunda podemos chamar estrutura. O estruturalismo parte do princípio de que há, subjacente às aparências, uma estrutura que causa a reprodução e repetição de relacionamentos sociais e que é essa estrutura que nos interessa compreender. As intenções ou motivações dos indivíduos, por exemplo, ou de outros actores no palco das Relações Internacionais, acabam por ser pouco relevantes porque não são suficientemente poderosas em si mesmas, para escapar às estruturas já estabelecidas.

Outra característica do estruturalismo é que todo o relacionamento internacional, toda a área de estudo de Relações Internacionais, bem como das ciências sociais em geral, é visto como um conjunto integrado que não é facilmente desmembrável. O objectivo de estudo das Relações Internacionais, sob este ponto de vista, é desvendar a natureza do sistema internacional, ou seja, da estrutura internacional, que domina e orienta todas as intervenções e manifestações deste campo de estudo.

Em Relações Internacionais as abordagens estruturalistas distinguem-se sobretudo pela ênfase que dão às questões relacionadas com as desigualdades económicas e políticas internacionais e as relações de dependência e de domínio que existem entre países e dentro de países.

Em bom rigor, uma análise estruturalista nem tem de pressupor que as questões económicas são traves importantes na estrutura subjacente. Os factores determinantes podem ser outros mas, no caso do estruturalismo em Relações Internacionais nas décadas de sessenta e setenta, os aspectos económicos eram considerados fundamentais para a compreensão das estruturas internacionais, outro aspecto interessante do estruturalismo deste período é que contém uma importante dose de militância.

Na década de 1960, os países mais pobres e menos desenvolvidos – caracterizados colectivamente como Sul, por oposição ao Norte formado pelos países mais ricos e desenvolvidos – conquistaram uma maioria na Assembleia Geral da ONU, suficiente para influenciar a criação, em 1964, da Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD – United Nations Conference on Trade and Development), como uma organização permanente. Isto propiciou a formação do chamado G-77, uma ampla coligação de países menos desenvolvidos, inicialmente com 77 membros. A articulação política dos países do Sul passou a enfatizar temas económicos.

É neste contexto que deve ser entendido o desenvolvimento da literatura marxista da Teoria das Relações Internacionais. Essa literatura surge como parte de um conjunto de preocupações que mobilizou intelectuais, diplomatas e líderes políticos ligados ao movimento dos países não-alinhados e sua demanda por uma *Nova Ordem Económica Internacional* (NOEI) nos anos de 1970.

Sucedem que, logo após a independência, o desenvolvimento económico dos países do Terceiro Mundo não arrancou como esperado, e os capitalistas, antes colonizadores, não tiveram grandes dificuldades para manterem a sua dominação económica. A velha forma de imperialismo político e militar deu lugar, na segunda metade do século XX, a um neo-imperialismo que abdicava do controlo directo do território em favor de laços político-económicos e político-culturais baseados no conluio entre capitalistas mundiais e as elites compradoras do Terceiro Mundo que beneficiavam da facilitação do comércio, do investimento e das relações laborais com os países industrializados. Afora as abordagens de interesse histórico voltadas para explicar a génese da situação mundial contemporânea, as análises marxistas da Teoria das Relações Internacionais de um modo geral preocupam-se menos com o imperialismo do estilo praticado até meados do século XX, baseado no controle colonial e mais com o neo-imperialismo exercido sem necessidade desse controle, através da articulação transnacional entre classes, processos de cooperação internacional e da administração da política económica em parte absorvida nas negociações e programas das organizações multilaterais.

O corolário dessa análise é que estratégias contra-hegemónicas podem ser empreendidas para superar a dominação estabelecida através das práticas de cooperação multilateral.

Este mundo de cegos do livro – Ensaio sobre a Cegueira – é uma metáfora do mundo onde a razão não é usada racionalmente.

Para gerar seres humanos, são precisas circunstâncias humanas. Eu diria que o capitalismo não quis fazê-lo, e o comunismo não soube fazê-lo. A situação saiu publicada há alguns meses na

imprensa e parece que ninguém se deu conta: as 225 pessoas mais ricas do mundo possuem mais de 40 por cento da riqueza mundial, isto significa que elas têm mais dinheiro que 2,5 bilhões de seres humanos. Isso para mim não é formar as circunstâncias humanamente. Ser comunista coerente é ter isso na cabeça e no coração...O Papa João Paulo II herdou a Inquisição e é Papa... e eu sou herdeiro de todos esses horrores também, mas ainda assim creio que um dia poderemos viver neste planeta dignamente.

Se amanhã me disserem que vão globalizar o pão não encontrarei globalizador mais entusiasta que eu. E se me disserem – e o fizerem – que vão globalizar tudo quanto milhares de milhões de seres humanos estejam a precisar para viver dignamente, então garanto-vos que me vereis convertido num fanático dela. Mas a globalização está a acrescentar miséria à miséria, fome à fome, exploração à exploração.¹⁴

2.1 Análise do Sistema mundial Moderno

Os conceitos de moderno sistema mundial, economia-mundo capitalista e sistema interestatal constituíram uma nova abordagem sobre a história do capitalismo, que emergiu em meados dos anos 70 do século XX, com a publicação do artigo seminal **The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for comparative Analysis** e do volume **The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century**, ambos da autoria de Immanuel Wallerstein.¹⁵

Usualmente esta proposta de Wallerstein tem sido entendida como integrando uma perspectiva da realidade internacional que se identifica com a corrente do marxismo estruturalista. Por agora, permita-se-nos deixar esta questão em suspenso, à qual retomaremos, mais tarde.

Detenhamo-nos, previamente, na compreensão do pensamento do autor.

Esta abordagem nunca se propôs como um ramo da sociologia ou da ciência social. Não se pensou a si mesma como a sociologia do mundo. Em vez disso, apresentou-se como uma crítica de muitas das premissas da ciência social existente.

Por isso Wallerstein recusa usar o termo *teoria dos sistemas-mundo* e insiste em chamá-la de *análise dos sistemas-mundo*. Se esta análise tomou forma foi porque as condições do

¹⁴ José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, pp. 139, 384 e 456.

¹⁵ Immanuel Wallerstein, *O Sistema Mundial Moderno – Vol. I*, edições Afrontamento, 1990.

seu surgimento estavam maduras no interior do sistema-mundo. A maior mudança na ciência social mundial nos vinte e cinco anos após 1945 foi a descoberta da realidade contemporânea do Terceiro mundo.

Crê-se que o seu objectivo era fazer uma análise da formação e do desenvolvimento do capitalismo como sistema mundial. Ora, em grande medida, o carácter inovador das suas análises estava em ser orientado por novos métodos e conceitos sobre o capitalismo.

Assim, apresenta-se a definição do sistema mundial como objecto de estudo da mudança social, como proposto originalmente por Wallerstein.

Immanuel Wallerstein nunca tratou de argumentar que só a unidade de análise real era a economia mundial capitalista, que se originou dentro do sistema do Estado europeu do século XVI e veio a abranger o globo inteiro, sugere sim, que a unidade de análise não deve ser apenas o Estado-nação ou a sociedade nacional, senão o sistema-mundo no seu conjunto.

O sistema mundial capitalista é muito heterogéneo em termos culturais, políticos e económicos, abarcando grandes diferenças de desenvolvimento civilizacional, acumulação de capital e poder político. Ao contrário de teorias positivistas da modernização e desenvolvimento capitalista, Wallerstein não atribui estas diferenças a um atraso de certas regiões face a outras, que a própria dinâmica do sistema tenderia a apagar, mas à própria natureza do sistema mundial. Ao sistema mundial é inerente uma divisão entre centro, periferia e semiperiferia, em função da divisão de trabalho entre as regiões.

Wallerstein especializou-se inicialmente em assuntos de África pós-colonial, aos quais dedicou quase exclusivamente a sua produção até início da década de 1970, altura em que começou a destacar-se enquanto historiador e teórico da economia capitalista mundial. Durante esse período de produção trabalhou importando elementos da abordagem em

termos de *Teoria da Dependência*¹⁶, à semelhança de alguns intelectuais latino-americanos.

A sua obra fundamental, e de certa maneira fundacional, o *sistema mundial moderno*, parte de três referências teóricas essenciais: Karl Marx, que Wallerstein segue em teses como a predominância dos factores económicos sobre os políticos e ideológicos na história mundial, a dicotomia entre capital e trabalho, a concepção do desenvolvimento da economia mundial segundo fases históricas como o feudalismo ou capitalismo, a acumulação de capital, a dialéctica, entre outros; a Escola dos Annales, nomeadamente o historiador Fernand Braudel, que registara o desenvolvimento e implicações políticas das redes económicas europeias dos séculos XV-XIX e presumivelmente, a sua própria experiência enquanto estudioso da África pós-colonial e das várias teorias relativas às sociedades em desenvolvimento.

Wallerstein recusou a noção de *Terceiro Mundo*, argumentando que existia apenas um mundo articulado por um complexo sistema de trocas – uma economia mundial ou sistema mundial – caracterizado pela dicotomia entre capital e trabalho e a acumulação de capital entre agentes em concorrência (nomeadamente os Estados-nação), num equilíbrio sempre ameaçado por fricções internas. Esta abordagem constitui a análise do sistema mundial.¹⁷

Wallerstein identifica a origem do sistema mundial moderno na Europa e América do século XVI. Uma ligeira superioridade de acumulação de capital no Reino Unido e França, devida a circunstâncias políticas internas no final do feudalismo, desencadeou um processo de expansão que culminou no sistema global de trocas económicas actualmente existente. No século XIX, praticamente todos os territórios do planeta haviam sido incorporados na economia mundial capitalista.

Para Wallerstein, o sistema-mundo moderno é a economia-mundo capitalista.

¹⁶ A teoria da dependência é uma formulação teórica desenvolvida no final da década de 1960 e começo da década de 1970, por intelectuais como Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank, Roberto Pizarro e outros, consistindo numa leitura crítica e marxista não-dogmática dos processos de reprodução do subdesenvolvimento na periferia do capitalismo mundial. Para a teoria da dependência a caracterização dos países em *atrasados* decorre da relação do capitalismo mundial de dependência entre países centrais e países periféricos. O centro da economia mundial corresponde aos espaços em que se verifica a manifestação do meio técnico científico informacional em escala ampliada, ocorrendo igualmente maior intensidade de fluxos. A periferia mundial é constituída por espaços onde os fluxos, o desenvolvimento da ciência, da técnica e da informação acontecem em menor escala. A dependência expressa a subordinação, a ideia de que o desenvolvimento desses países está submetido, é limitado, pelo desenvolvimento dos outros países, decorre do próprio padrão de desenvolvimento capitalista do país e pela sua inserção no capitalismo mundial dada pelo imperialismo. Portanto, a superação do subdesenvolvimento passaria pela ruptura com a *dependência* e não pela modernização e industrialização da economia.

¹⁷ Conforme dissemos antes, Wallerstein recusa a designação de teoria do sistema mundo, insistindo que o seu trabalho deve ser chamado de análise dos sistemas-mundo, porquanto, entende que é a ciência social e não os sistemas-mundo que devemos teorizar.

O objectivo declarado era analisar a mudança social na sua totalidade. Essa pretensão implicava definir um sistema social que superasse a dicotomia entre os factores internos e externos na explicação da sua dinâmica. Centro e periferia deveriam ser conceitos dentro de um mesmo sistema. Numa análise sistémica, os elementos estão em interdependência, não havendo sentido em considerar elementos autónomos, de um lado, e elementos dependentes, do outro. Essa era, aliás, uma crítica à teoria da dependência que a unidade de análise proposta por Wallerstein procurou superar.

Na análise de Wallerstein, o foco é a formação histórica do sistema capitalista a partir da expansão do capitalismo europeu no século XVI, com integração de novos territórios como partes do seu sistema.

Os sistemas sociais são sistemas históricos complexos. São complexos por constituírem múltiplas estruturas: cada um deles representa uma rede integrada de processos económicos, políticos e culturais, que, por um lado, têm dinâmica própria e potencial de diferenciação e, por outro, relações entre processos e estruturas que os mantêm unidos. Wallerstein inova ao propor que o carácter orgânico que permite unidade a esses processos e estruturas é a divisão do trabalho que, no capitalismo, ultrapassa barreiras locais dadas pelas estruturas culturais e barreiras nacionais dadas pelas estruturas políticas.

Seguindo na caracterização da sua unidade de análise, Wallerstein define que os sistemas sociais podem ser de dois tipos: minissistemas ou sistemas-mundo. Os minissistemas dizem respeito a economias tribais integradas através da reciprocidade e que envolvem uma única divisão efectiva do trabalho, uma única entidade política e uma única cultura. Para Wallerstein os minissistemas que existiram até agora foram absorvidos pela expansão de sistemas-mundo. Tendo isto em conta, actualmente os únicos sistemas sociais possíveis são os sistemas-mundo. Um sistema-mundo, como qualquer sistema social, é definido como uma unidade espaço-temporal, cujo horizonte espacial é co-extensivo a uma divisão de trabalho que possibilita a reprodução material desse mundo. A sua dinâmica é movida por forças internas, e a sua expansão absorve áreas externas e integra-se ao organismo em expansão. A sua abrangência espacial, determinada pela sua base económica-material, engloba uma ou mais entidades políticas e comporta múltiplos sistemas culturais. No caso que interessa, o sistema-mundo capitalista reúne uma economia-mundo capitalista e um conjunto de Estados nacionais num sistema interestatal com múltiplas culturas.

A auto-reprodução material e a larga abrangência espacial fazem esse tipo de sistema social parecer, em si, um *mundo*, no sentido de que é maior do que a jurisdição territorial

de um Estado nacional, daí o nome *sistema-mundo*. É um *mundo* no sentido em que tem a sua reprodução material viabilizada dentro dos seus próprios limites, mas, no início da sua expansão, como no caso do capitalismo, era apenas um fragmento do universo que ocupava uma parte do globo. A relevância da definição do sistema-mundo como unidade de análise está na sua referência para interpretar o capitalismo histórico como um sistema surgido na Europa, a partir do longo século XVI, que expandiu a sua organização social do trabalho para as demais regiões geográficas e as integrou na sua economia.

Na história da expansão do capitalismo, os interesses de acumulação organizaram uma divisão mundial do trabalho, superando uma divisão local do trabalho típica das economias de trocas não sistemáticas. O comércio comandado pelo interesse do capital não deve ser visto como comércio internacional unindo economias nacionais autónomas, que soberanamente decidem ter mais ou menos comércio com outras economias nacionais, mas sim, como comércio mundial que organiza uma divisão mundial do trabalho de acordo com os interesses capitalistas de lucro monopolista e acumulação incessante de capital e que, com essa força unificadora, reúne regiões com política e cultura diferenciadas. Logo, a unidade de análise apropriada para a compreensão das transformações do mundo moderno é o sistema-mundo, o moderno sistema-mundo, isto é, um sistema complexo com múltiplas estruturas, mas com uma unidade orgânica determinada pela divisão de trabalho organizada por interesses capitalistas, no contexto histórico, que ocorreu a partir da modernidade do longo século XVI, e que passou por vários ciclos e mudanças qualitativas. As economias-mundo, segundo a análise de Wallerstein, tendiam, historicamente, a ser dominadas por uma única unidade política e a ser incorporadas em impérios-mundo. A economia-mundo capitalista, no entanto, apresentou-se como uma força superior a essa tendência. O que faz o capitalismo é oferecer uma fonte alternativa e mais lucrativa – especialmente no longo prazo - de apropriação do excedente. O moderno sistema-mundo é, por definição do autor, uma economia-mundo capitalista combinada com múltiplos Estados nacionais que, juntos, formam o sistema interestatal.

O sistema interestatal indica que não há nenhum Estado nacional com poder para fazer uma centralização política e estabelecer um império-mundo. Todavia cabe um importante papel aos Estados nacionais, em aliança com os capitais baseados no seu território, ao interferirem na divisão axial do trabalho da economia-mundo capitalista, com o intuito de trazerem actividades centrais para o seu domínio. Com uma concentração maior do excedente mundial nas suas fronteiras, o Estado nacional pode garantir a reprodução da

sua burocracia e dos seus interesses políticos com a tributação sobre parte do excedente internalizado.

O carácter que dá unidade à economia-mundo é a divisão mundial do trabalho. Tem-se, deste modo, uma noção da divisão social do trabalho que se importa não apenas com o seu carácter funcional, mas também com a sua dimensão espacial. Essa extensão da análise aplica-se, inclusive, à distribuição regional do produto que é gerada por essa divisão do trabalho. A teoria marxista explica a distribuição desigual do produto do trabalho entre classes sociais. A abordagem do moderno sistema mundial capitalista estende essa preocupação da divisão do produto para a distribuição desigual entre as regiões que participam na produção mundial. Há, assim, na produção e na distribuição do excedente do sistema-mundo capitalista, desigualdades sociais e regionais que se entrecruzam. Paralelamente à divisão social do trabalho, há também uma divisão mundial do trabalho, com assimetrias na distribuição do excedente e, por isso, definindo uma divisão axial do trabalho com capitais, concentrados espacialmente em regiões, conceituadas como centrais, como se verá a seguir, e apoiados por Estados nacionais, que absorvem o excedente, não só gerado pelos seus trabalhadores, como na explicação marxista, mas também parcela do excedente gerado pelos trabalhadores concentrados em outras regiões, conceituadas como periféricas.

Centro e periferia devem ser vistos mais como conceitos da economia-mundo capitalista do que como regiões geográficas, isto é, só têm significado numa análise sistémica. Como um processo da economia-mundo capitalista, a divisão mundial do trabalho e a distribuição desigual do excedente geram actividades centrais e periféricas conforme a capacidade da aliança capital e Estado absorverem excedentes dos vários elos das cadeias mercantis, por meios económicos e extra-económicos. Historicamente, capitalistas e Estados organizam o processo de produção mundial entre várias regiões geográficas, de forma que haja uma concentração de actividades monopolistas em determinadas regiões, tornando-se regiões centrais, que podem coincidir com territórios de Estados nacionais; e actividades sem condições de escapar da concorrência dos seus competidores e da troca desigual dos monopolistas noutras regiões, tornando-as regiões periféricas, podendo, da mesma forma, coincidir com territórios nacionais ou mesmo continentais.

O centro é a área de grande desenvolvimento tecnológico que produz produtos complexos; a periferia é a área que fornece matérias-primas, produtos agrícolas e força de trabalho barata para o centro. A troca económica entre periferia e centro é desigual; a periferia tem

de vender barato os seus produtos enquanto compra caro os produtos do centro, e essa situação tende a reproduzir-se de forma automática, quase determinista, embora seja também dinâmica e mude historicamente. A semiperiferia é uma região de desenvolvimento intermédio que funciona como um centro para a periferia e uma periferia para o centro.

A relação centro-periferia não é dicotómica, pois expressa um processo contínuo de actividades em elos da cadeia de mercadorias que, conforme os mecanismos económicos e políticos disponíveis, são capazes de absorver, ou de transferir, valor das/ou para actividades dos demais elos. Regiões que participam nas cadeias mundiais de mercadorias podem ter, simultânea e paralelamente, actividades centrais e periféricas, ou actividades que absorvem valor de actividades periféricas, de um lado, e transferem valor para actividades centrais, de outro.

Mecanismos económicos e extra-económicos são utilizados pelas burguesias e por seus Estados nacionais para distorcer o mercado a seu favor, através da manutenção de relações monopolistas. O capitalismo tem-se utilizado de vários meios para transferir o excedente gerado na actividade periférica, onde prevalece uma taxa de lucro baixa, para os capitais monopolistas, onde prevalece uma taxa de lucro extraordinária dada pela troca desigual. Isso significa que os capitalistas utilizam o mercado para fazer a circulação de mercadorias, mas evitam que o mesmo os leve a uma concorrência e a uma troca pelo valor correspondente ao gerado exclusivamente pela sua participação produtiva na cadeia mercantil. Eles utilizam o mercado para fazer a troca desigual e para absorver o excedente gerado pelo trabalho em outros elos da cadeia de produção de mercadorias. Para que a troca desigual não seja esporádica, como pode acontecer no mercado, os capitalistas têm que garantir o seu monopólio de forma mais protegida e duradoura em alianças com o Estado. Por isso, para desvendar os segredos do capitalismo histórico, é preciso entender não apenas o que se passa na esfera ruidosa e transparente da economia de mercado, mas também no domicílio oculto, onde o dono do dinheiro, isto é, o capitalista, se encontra com o dono do poder político.

É o conceito marxista de utilização do excedente que está na forma monetária, em capital, para voltar ao início do processo de geração de valor e mais-valia de forma ampliada. A dinâmica do capitalismo está baseada, como é tradicionalmente colocado pela análise marxista, na incessante acumulação de capital. Cabe mencionar que Wallerstein utiliza preferentemente o termo *excedente*, ao invés de *mais-valia*. Muito mais do que uma

preferência semântica, está a opção em destacar que o excedente, trabalho não pago ao trabalhador, é centralizado pelos capitalistas não apenas na relação capital-trabalho directa na produção tipicamente capitalista, o que seria a mais-valia, mas de várias formas e por vários meios, pelos capitalistas, o que inclui a troca desigual.

Como um processo que ocorre em escala mundial, a acumulação de capital deve ser entendida conjuntamente com a divisão desigual do excedente entre centro e periferia. Envolve a apropriação do excedente extraído dos trabalhadores e dos produtores directos do centro e da periferia, mas há também uma transferência de excedente da periferia para o centro, o que implica, historicamente, uma acumulação de capital mais concentrada no centro do que na periferia, de um lado, e uma maior exploração dos trabalhadores da periferia em relação aos trabalhadores do centro, de outro. Isso permite entender a possibilidade de desenvolvimento desigual, todavia combinado, entre centro e periferia. Permite também entender não somente conflitos competitivos entre classes, como previsto na teoria marxista, mas também entre regiões e entre Estados-nação, como proposto nessa visão de economia-mundo capitalista.

O sistema de Estados nacionais que actuam na economia-mundo capitalista também têm forças assimétricas, que permitem que Estados nacionais individuais utilizem mecanismos políticos, diplomáticos e militares para concentrarem actividades centrais captadoras da maior parte do excedente da produção mundial para os seus territórios. Estados com força para concentrar actividades centrais no seu território são também Estados com força no balanço do poder do sistema interestatal e com influência na organização da economia mundial. As políticas estatais podem, portanto, afectar a relação centro-periferia da economia-mundo, mas a capacidade de um Estado está restringida pelo balanço de forças do sistema interestatal, em que, historicamente, há momentos de hegemonia de um Estado central e, em outros, rivalidade e disputa entre eles. Refere-se à dominação de zonas periféricas, onde as estruturas estatais são fracas ou inexistentes, por parte de Estados centrais mais fortes. Decorre disso que, embora Estado nacional se refira comumente a jurisdições politicamente independentes, há uma diferença entre soberania *de facto* – real, limitada e relativa; e a soberania *de jure* – teórica de um determinado Estado. O imperialismo abrange os vários meios económicos, políticos, militares e diplomáticos nas relações interestatais que promovem a transferência de excedente para as regiões centrais. Ora, o conflito entre as classes sociais, tradicionalmente trabalhadores e capitalistas, decorrente da oposição de interesses económicos e políticos é considerada pelo marxismo

a principal força motriz da história e encarada, na abordagem do sistema-mundo, como um processo que ocorre à escala global, abrangendo toda a economia-mundo e atravessando os limites dos Estados nacionais. A noção de economia-mundo capitalista abre espaço para uma interpretação mais ampla da luta de classes, não só ao considerá-la à escala mundial, mas ampliando-a para além de conflitos entre capitalistas e trabalhadores assalariados dentro de uma jurisdição política, como o Estado nacional. Por exemplo, a ideia de que, numa cadeia mercantil, as partes mais rentáveis do processo produtivo e comercial se concentram nas mãos de uma burguesia estrangeira, vinculada ao centro, coloca o capitalista da periferia numa situação de dualidade e o trabalhador numa situação de *superexploração*. O capitalista em actividade periférica e integrado no sistema mundial é, ao mesmo tempo, explorador e explorado, na medida em que parte do excedente que ele extrai dos seus trabalhadores é transferida para os capitalistas do centro. Para garantir uma taxa de lucro compatível com a sua sobrevivência no sistema, deve recorrer à *superexploração* dos seus trabalhadores, mesmo quando estão numa relação de produção tipicamente capitalista.

A análise do sistema-mundo, desenvolvida por Immanuel Wallerstein, oferece uma perspectiva histórica ampla, desenvolve uma abordagem analítica que adopta as premissas do materialismo histórico e enfatiza a longa duração dos processos, ao postular a existência de três posições estruturais na economia mundial moderna e contemporânea: o centro, a periferia e a semi-periferia, correspondentes a três tipos de Estado. Os Estados centrais formam o estrato superior da hierarquia de dominação para apropriação do excedente; os Estados periféricos constituem o estrato inferior; os Estados semi-periféricos são o estrato intermediário. Este último é composto por Estados que são tanto exploradores da periferia como explorados pelo centro. A preocupação de Wallerstein e seus seguidores é oferecer uma análise histórica que considere as durações longas e ciclos transformativos na estruturação da mudança dos sistemas económicos e políticos, especialmente o sistema capitalista e sua expansão por todo o mundo, que se tornou um *sistema-mundo*, tendo marginalizado ou absorvido sistemas efectiva ou potencialmente alternativos.

Wallerstein entende que esta estrutura de Estados centrais, semi-periféricos e periféricos é inerente à economia mundial moderna ou capitalista. Na sua visão, o sistema-mundo constituído por essa economia que ganhou conformação a partir do século XVI, e o sistema de Estados distribuído nas três posições estruturais forma a superestrutura política da economia-mundo capitalista. Numa primeira fase, a estrutura capitalista estabelece-se

como base da economia mundial de maneira estável a partir do declínio do sonho político dos Habsburgos, que desejavam estabelecer um império cristão mundial, tendo-se assim cristalizado, em meados do século XVII, a primeira estrutura da hierarquia: os Estados do noroeste europeu estabeleceram-se como centro; a Espanha e as cidades-estado da Itália setentrional, como semi-periferia; e os Estados (ou estados potenciais) do nordeste europeu e da Ibero-América, como periferia. A partir daí desenvolve-se um processo de competição entre os diversos Estados para a apropriação privilegiada do excedente da produção mundial e, portanto, para ocupar melhor posição estrutural no sistema.

Nos três estágios subsequentes de transformação do sistema, a Inglaterra, por um período após a recessão de 1650-1730, torna-se o único Estado central. O mesmo ocorre com os Estados Unidos, que foram incorporados ao sistema como Estado periférico, tendo passado a semi-periférico no século XIX e finalmente a único Estado central, durante os primeiros vinte anos após a Guerra Fria. A América Latina, Ásia e África permaneceram constantemente na periferia, e outros Estados como a Rússia (mais tarde, URSS, depois, novamente Rússia), o Japão e países da Europa ocidental, passaram da semi-periferia para compartilhar com os Estados Unidos, na posição central, a apropriação do excedente da produção mundial após meados da década de 1960. A crise do sistema-mundo capitalista e a importância de recentes movimentos anti-sistémicos e de factores culturais são enfatizados em trabalhos mais recentes do autor.

Immanuel Wallerstein propõe uma perspectiva mais abrangente que olha para lá dos problemas do Terceiro Mundo num esforço por compreender o desenvolvimento desigual do sistema-mundo capitalista no seu todo e nos seus vários aspectos políticos, económicos e sociais. Representa um esforço para integrar a evolução histórica de cada país ou região numa perspectiva espaciotemporal global que abrange a economia-mundo capitalista desde a transição do feudalismo no século XVI.

A análise de Wallerstein é essencialmente neomarxista, mas combina elementos da teoria realista com o marxismo. Partilha, com realistas como Kenneth Waltz e Hedley Bull, a perspectiva de que o sistema internacional é caracterizado pela anarquia, pela ausência de uma única autoridade política global. É precisamente esta condição que torna impossível regular o modo de produção capitalista através das fronteiras nacionais. Consequentemente, emerge uma divisão económica internacional do trabalho que consiste num conjunto central de Estados capitalistas poderosos e industrialmente avançados, numa periferia constituída por Estados fracos e que é mantida a um nível tecnológico

subdesenvolvido e subordinada ao estatuto de fornecedora de matérias-primas para o centro e numa semiperiferia de Estados cujas actividades económicas são uma mistura entre as do centro e as da periferia – os Novos Países Industrializados (NPI). As diferenças de capacidade das estruturas políticas dos Estados e o seu desigual desenvolvimento económico dependem do momento em que as várias áreas geográficas foram incorporadas no sistema, da natureza dos seus recursos e da interacção dos factores políticos com os económicos, quer internos quer internacionais, à medida que o sistema-mundo se foi expandindo.

A estrutura do sistema é fechada em si mesma, a ponto dos movimentos anti-sistémicos, possivelmente factores políticos transformadores, serem por ele absorvidos. A lei do valor e o sistema interestatal permanecerão até ao momento em que a economia-mundo capitalista se tornar insustentável.

A obra de Wallerstein e a sua perspectiva assentam fundamentalmente em torno de três eixos temáticos principais, eixos que, articulando-se entre si de distintas maneiras, nos apresentam a arquitectura completa do edifício conceptual e teórico desta mesma perspectiva de análise dos sistemas-mundo. Vamos apresentar os três eixos que contêm as chaves principais da originalidade da análise do sistema-mundo.

Um primeiro eixo da perspectiva de Wallerstein, é o eixo histórico-crítico, que intenta explicar de modo inovador, a história inteira do capitalismo e da modernidade dentro dos quais todavia vivemos. Este é o eixo histórico-crítico de uma história global do capitalismo moderno, desde o século XVI até hoje. Um segundo eixo reconhecido desta perspectiva que, ao mesmo tempo prolonga e concretiza o argumento do primeiro eixo. Ao mesmo tempo, de modo permanente, Wallerstein vem realizando um exercício de projectar para o futuro as tendências históricas da evolução global do sistema-mundo capitalista que estudou, com intenção de prefigurar – e nunca é demais sublinhar, com um grau assinalável de acerto – os possíveis cenários prospectivos desta mesma evolução do capitalismo mundial. Finalmente, um terceiro elemento articulador da obra de Wallerstein e também da perspectiva de análise do sistema-mundo, é o eixo da reflexão epistemológica relativo aos modos habituais de apreender as realidades sociais que se investigam e, mais abrangentemente, da própria configuração da actual estrutura dos saberes constituídos pela própria modernidade capitalista todavia vigente.

Permita-se-nos, aqui, colocar uma questão transversal: Porque razão a abordagem do sistema mundial é tão marginal, em termos de discussão académica e de divulgação para o

grande público, entre os programas de pesquisa que são referência para a análise do capitalismo contemporâneo e da condição periférica de algumas economias e estados nacionais?

Acreditamos no realismo de sua ontologia, na inovação e na consistência de seu arcabouço metodológico e teórico, na preocupação em construir conceitos para orientar a análise histórica e, principalmente, no poder das suas previsões.

A resposta pode ser que a hegemonia política, sempre presente no ciclo sistêmico de acumulação, estabeleceu também uma hegemonia acadêmica. Não cabe mais discutir a economia política do desenvolvimento e do subdesenvolvimento, do centro e da periferia como unidades interdependentes de um mesmo sistema, mas, sim, receitar e adotar a política econômica da hegemonia da hora.

2.2-Wallerstein, uma abordagem marxiana essencial

Marx nunca teve tanta razão como hoje.

Ensaio sobre a Cegueira – não se pretende parcial, apenas quer olhar a realidade cara a cara. No fundo é um eco, ampliado neste caso, de um livro de contos, O Objecto Quase. Eu sei que, em alguns casos, as epígrafes são gratuitas, são adornos. No meu caso, não. Normalmente, as epígrafes que eu uso anunciam o que quero dizer. E a epígrafe de Objecto Quase é uma citação de Marx e Engels em que eles dizem: «Se o homem é formado pelas circunstâncias, então é preciso formar as circunstâncias humanamente.» Ensaio sobre a Cegueira vem a dizer que nós não estamos, e não estivemos nunca, a formar humanamente as circunstâncias para que estas, humanizadas, formassem outro tipo de homem. É onde eu quero chegar.¹⁸

2.2.1- Concepção materialista da história

Os principais elementos da teoria marxista datam de 1848, altura em que Karl Marx redigiu o *manifesto comunista*¹⁹. Contudo, a teoria revelou uma notável capacidade de

¹⁸ José Saramago nas suas palavras, *op cit.*, pp. 388 e 313.

¹⁹ Karl Marx e Friedrich Engels, *O Manifesto Comunista*, Padrões culturais, 2009.

sobrevivência no final de um século que, com frequência, se mostrou radicalmente crítico das abstrações herdadas do passado. Seria um erro acreditar que a queda do comunismo soviético significou a obsolescência definitiva de uma teoria socialista marxista que sobreviveu já século e meio. A teoria exerceu um forte impacto em muitos espíritos em muitas partes do planeta. O facto do planeamento económico centralizado, como aquele que foi posto em prática pelo comunismo soviético, estar a ser amplamente rejeitado como sistema falhado desde o final dos anos 1980 e da economia de mercado e democracia liberal ou populista se terem tornado alvos de aclamação quase universal nos anos 1990, não justifica que se ignore um modelo que dispõe de larga tradição e procura explicar de que forma é que uma sociedade deveria ser organizada no campo político e económico.

O pensamento de Marx foi desenvolvido com base em três tradições intelectuais, na época bem desenvolvidas na Europa do século XIX: a filosofia idealista alemã de Hegel e dos neohegelianos, o pensamento da economia política britânica e a teoria política socialista utópica dos autores franceses. Neste mesmo período acontecia a revolução industrial.

Foi a partir de Hegel que Marx desenvolveu a concepção de que a realidade não é um simples dado objectivo, externo ao homem, mas é criada pela acção humana real e activa. Para Hegel, essa criação era realizada pela consciência. Marx partiu do elemento activista da doutrina de Hegel e combinou-o com elementos de uma epistemologia materialista, dando origem a uma concepção capaz de apreender objectivamente a realidade a partir da acção humana.

A concepção histórica de Hegel pressupõe um espírito abstracto ou absoluto, desenvolvendo-se de forma tal que a humanidade não é mais do que uma massa que o transporta, consciente ou inconscientemente. Daí Hegel introduzir, dentro da história empírica, exotérica (comum, pública, vulgar), uma história especulativa, esotérica (secreta, misteriosa, obscura). A história da humanidade transforma-se na história do espírito abstracto da humanidade, um espírito da humanidade, portanto, para além do homem real. Com Marx, as premissas de que parte são as premissas reais, são os indivíduos reais, a sua actuação e as suas condições materiais de vida: tanto as que se encontram quando nasceu, quanto as que são produzidas pela sua própria actuação. Estas premissas são, portanto, verificáveis de uma forma puramente empírica.

A maneira como os homens produzem os seus meios de subsistência depende antes de mais do carácter específico dos meios de subsistência previamente existentes e que eles têm de reproduzir. Esta forma de produção não deve ser considerada apenas como a

reprodução da existência física do indivíduo. Pelo contrário, ela é já uma certa forma de actividade desses indivíduos, uma certa forma de exprimirem a sua vida, um determinado modo de viver, pois a expressão que os indivíduos imprimem à sua vida corresponde àquilo que eles são. Aquilo que eles são coincide, portanto, com a sua produção – com o que produzem e também a maneira como o produzem.

Assim, aquilo que os indivíduos são depende das condições materiais da sua produção. Esta concepção da história fundamenta-se, portanto, na evolução do verdadeiro processo de produção. Esta evolução começa concretamente pela produção material da vida imediata. Prossegue na compreensão da forma de intercâmbio relacionado e criado por este modo de produção, isto é, na compreensão da sociedade civil nos seus vários estádios como base de toda a história e, bem assim, na representação da sua acção como Estado. Procura também explicar as várias produções teóricas e as várias formas de consciência, de religião, de filosofia, de moral, seguindo o seu processo de nascimento a partir dessa sociedade, o que permite, evidentemente, representar a coisa na sua totalidade.

Ao contrário da concepção idealista da história, não explica a prática a partir da ideia, mas permanece constantemente no verdadeiro solo da história. Assim, consegue explicar a formação das ideias a partir da prática material, chegando por essa via à conclusão de que todas as formas e produtos da consciência podem ser dissolvidos tão somente pela subversão prática das verdadeiras relações sociais que deram origem a essas falácias idealistas, chegando ainda à conclusão de que não é a crítica, mas a revolução, a formação impulsionadora da história e bem assim da religião, da filosofia e das demais teorias. Mostra que em cada fase histórica se encontra um resultado material, um somatório de forças de produção, uma relação historicamente criada entre os indivíduos e a natureza, e daqueles entre si. Assim, cada geração recebe daquela que a precedeu: uma massa de forças produtivas, de capital e de circunstâncias, que por um lado é realmente modificado pela nova geração, mas por outro lhe prescreve condições de vida próprias e lhe imprime uma evolução determinada, um carácter especial. Mostra, portanto, que as circunstâncias fazem os homens, tanto como os homens fazem as circunstâncias.

A chave da evolução histórica está na maneira como os homens produzem e usam os instrumentos para criar os seus meios de subsistência. São os processos de produção e os tipos de organização necessários e adequados ao seu trabalho que representam os factores fundamentais do desenvolvimento e das transformações sociais e históricas. É em função destes que as outras facetas da vida social devem, em última análise, ser interpretadas e

compreendidas: as instituições políticas e legais, por exemplo, ou as ideias morais, religiosas e sociais.

Marx pensa que as concepções e especulações políticas, morais, religiosas e filosóficas do homem, em qualquer período da história, são apenas significativas, na medida em que se consideram o reflexo dos factos fundamentais da produção material e dos conflitos entre os diferentes interesses económicos originados pela evolução das técnicas de produção.

Assim, Marx acreditava que o facto de ele as diagnosticar como sendo, na sua origem, expressões de *interesses reais* actuando subjacentemente, tinha profundas incidências no método histórico.

2.2.2-- Reflexos ideológicos do processo material de vida

A produção das ideias, das concepções e da consciência encontra-se, em princípio, estreitamente ligada com a actividade material e o intercâmbio material dos homens – linguagem da vida real, representação, pensamento e comunicação espiritual dos homens aparecem ainda como emanção directa do seu comportamento material. O mesmo se pode dizer da produção espiritual, tal como ela aparece expressa na linguagem política, legal, moral, religiosa, metafísica...de um povo.

Não interessa aquilo que os homens dizem, imaginam ou concebem, nem o que se disse, se pensou, se imaginou ou se concebeu dos homens para chegar aos homens de carne e osso; parte-se do homem realmente activo, para, com base no seu processo real de vida, mostrar também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida.

A moral, a religião, a metafísica, bem como outras ideologias e suas correspondentes formas de consciência perdem a sua independência aparente. Não têm história nem evolução, para além daquelas que os homens lhe imprimem ao desenvolvimento da sua produção material e o seu intercâmbio material, modificando assim a sua realidade, o seu pensamento e os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.

Na primeira destas duas concepções, com Hegel, parte-se da consciência como sendo o indivíduo vivo; na segunda, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos e considera-se a consciência apenas como consciência desses indivíduos. Os pressupostos reais, que nunca abandona, são os homens, considerados, não de uma forma

imaginariamente perfeita nem como seres estáveis, mas no seu processo de desenvolvimento real e empiricamente observável sob determinadas condições.

Assim, as ideias da classe dominante são, em todas as épocas as ideias dominantes. Quer dizer, a classe que representa a força material dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, a sua força intelectual dominante.

A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual e, como consequência, a ela estão submetidas, de uma maneira geral, as ideias daqueles a quem faltam os meios de produção espiritual. As ideias dominantes não são mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes compreendidas como *ideias*: aquelas relações, portanto, que transformam exactamente uma classe em classe dominante; consequentemente, as ideias de seu domínio.

Os indivíduos que formam a classe dominante possuem, entre outras coisas, consciência e por isso pensam, logo, na medida em que dominam como classe e determinam toda uma época histórica, é evidente que o fazem em todo o seu campo de acção. Entre outras coisas, dominam, por isso, como pensadores, como produtores de ideias e regem a produção e distribuição das ideias do seu tempo. Daí as suas ideias serem as ideias dominantes da época.

Há um significado objectivo na história que é a autocriação progressiva do homem. Enquanto Hegel ressaltou a posse do mundo pelo pensamento, Marx deu ênfase à realidade concreta, à maneira pela qual os homens se apropriavam do seu próprio mundo na sua produção e relação com outros homens. O que os homens são coincide não só com *o que produzem*, mas também com o *modo como produzem*. A totalidade expressa por estas duas ideias representaria o que Marx chamou de condições materiais de produção.

2.2.3 - O materialismo clássico

Marx²⁰ considera que o defeito principal de todo o materialismo do passado – incluindo o de Feuerbach – é que o objecto, a realidade, a materialidade, é apreendida sob a forma de objectos ou de intuição, e não como actividade humana sensível, como práxis, não subjectivamente.

²⁰ Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã: 1º capítulo; seguido das Teses sobre Feuerbach*, edições avante, 1981, escritas em 1845, embora publicadas, apenas depois da sua morte, em 1883.

Por isso, em oposição ao materialismo, o idealismo desenvolve o lado activo de maneira abstracta – pois ele ignora naturalmente a actividade real, sensível, como tal.

Feuerbach quer objectos sensíveis – realmente distintos dos objectos ideais – mas não capta a própria actividade humana como actividade objectiva. Por conseguinte, em *A essência do cristianismo*, considera a atitude teórica a única autenticamente humana, ao passo que concebe e fixa a práxis apenas sob a sua forma fenomenal vulgar e judia. Por isso, não entende a significação da actividade *revolucionária*, que é crítico-prática.

A questão de se a verdade objectiva compete ao pensamento humano não é uma questão teórica, mas uma prática. Na práxis, o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e a eficácia, a materialidade do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento - isolada da prática – é uma questão puramente escolástica. A coincidência da modificação das circunstâncias e da actividade humana ou modificação em si mesma pode apenas conceber-se e interpretar-se racionalmente como práxis revolucionária.

Feuerbach descontente com o pensamento abstracto, quer a intuição, mas não a materialidade como actividade humano-sensível prática. Mas toda a vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios, que induzem a teoria ao misticismo, encontram a sua solução racional na práxis humana e na compreensão desta práxis.

O ponto mais alto a que chega o materialismo intuitivo, isto é, o materialismo que não entende a materialidade como actividade prática, é o conhecimento imediato dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa.

Por isso, Marx afirma: «*O ponto de vista do materialismo velho é a sociedade civil*²¹, *o ponto de vista do novo, a sociedade humana ou a humanidade social*»²².

Assim, o ponto de vista do materialismo antigo é a sociedade burguesa; o ponto de vista do novo materialismo é a sociedade humana ou a humanidade social.

Os filósofos interpretam apenas o mundo de maneiras diferentes; é necessário agora transformá-lo. Marx rejeita tanto o idealismo clássico de Hegel como o materialismo clássico que concebia a consciência como sendo o mundo espelhado no homem.

²¹ Na expressão «sociedade civil» cabem dois sentidos: o primeiro, surge e desenvolve-se na literatura de ideias do século XVIII, para designar a ordem social fundada no capitalismo concorrencial e no individualismo burguês. O conceito reflecte a posição da burguesia que a si mesma se propõe como representante de toda a sociedade contra o feudalismo, e por outro, o próprio quadro conceptual do pensamento progressista da época. O segundo sentido, aqui claramente conquistado neste embrião genial da nova visão do mundo, é o da sociedade burguesa, a ordem social em que a burguesia é, não representante do povo, mas classe dominante e explorador.

²² Marx, *A ideologia alemã*, op. cit., pp. 106.

2.2.4- - Estrutura, dialéctica e práxis

*Os filósofos, afirma Marx, até agora limitaram-se a interpretar o mundo de agora em diante é preciso, pelo contrário, transformá-lo. O ponto de vista do novo materialismo é o de uma práxis revolucionária*²³, já que o homem não alcança a solução dos seus problemas através da especulação da acção criticamente iluminada e dirigida.

Aquilo que Marx pretendeu realizar, não apenas na sua obra de filosofia e de economista, mas também na própria actividade política, traduz-se numa interpretação do homem e de seu mundo que fosse simultaneamente compromisso de transformação e, neste sentido, actividade revolucionária. Ora esta interpretação só é possível se no homem deixar de se reconhecer uma essência que surge das suas relações privadas consigo próprio, na sua interioridade ou consciência; pois só se descobre o ser do homem nas suas relações exteriores com os outros homens e com a natureza que lhe fornece os meios de subsistência. Ora, estas relações não são determináveis de uma vez para sempre porque são historicamente determinadas pelas forças de trabalho e de produção. Por outras palavras, a personalidade real e praticamente activa do homem é apenas aquela que se resolve nas relações de trabalho em que o homem se encontra. Por conseguinte, é através do trabalho como relação activa com a natureza, que o homem é, de certo modo, criador de si próprio; e criador não apenas da sua existência material mas também do seu modo de ser ou da sua existência específica, como capacidade de expressão ou de realização de si. Tudo isto não serve senão para demonstrar, segundo Marx, o carácter social do homem. ***Tal como a sociedade produz o homem enquanto homem, afirma Marx, também ela é produzida por ele***²⁴.

Para Marx, a sociedade é a total consubstanciação do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, a realização do naturalismo do homem, e a realização do humanismo da natureza.

As duas relações, segundo a qual a consciência é um produto da história e a outra, segundo a qual a história é um produto da consciência, devem ser mantidas juntas. Marx une-as dialéctica e forçosamente.

Contra a afirmação de que a estrutura é a verdade e que o acontecimento é a falsidade, a dialéctica diz que a aparência é a estrutura. Cada acto político envolve a totalidade da

²³ Marx, *A ideologia alemã*, op. cit, pp. 106 e 104.

²⁴ Marx, *A ideologia alemã*, op. cit, pp. 104.

história. A única maneira de evitar dificuldades da concepção do tempo histórico de longa duração é correlacionar o evento com a longa duração – e não opô-los. O modelo dialéctico lida tanto com o homem-sujeito como com o homem objecto, com a vantagem de resgatar o evento político não somente da perspectiva da história tradicional – grandes feitos de grandes homens -, mas abrindo a história para intervenções humanas organizadas colectivamente, no caso a auto-organização do proletariado.

É pela transformação da natureza física pelas classes e grupos sociais que se produzem as coisas, bens cidades, sociedades e o próprio conhecimento; portanto, uma natureza produzida enquanto totalidade aberta e em permanente mudança e transformação.

Isto quer dizer que a redução, operada por Marx, do indivíduo (ou seja, do ser do homem) às relações sociais, não implica de forma alguma a dissolução do próprio indivíduo em formas já realizadas de tais relações, nem o determinismo rigoroso de tais formas sobre a estrutura dos indivíduos singulares.

2.2.5 - Determinismo económico/Construtivismo social

O construtivismo marxista é real. No seguimento do seu ponto de partida essencialmente determinista, o marxismo defende que se deve activamente procurar uma revolução que altere os condicionantes económicos, com vista à construção da sociedade ideal.

Construtivismo social e/ou racionalismo são características quase consensuais do marxismo.

Assim, o marxismo é uma mistura de meta-física (materialismo dialéctico), teoria da história (determinismo económico), economia e sociologia, ideologia política, estrutura e estratégia revolucionária, ética social e teologia moral escatológica que busca uma salvação secular: o advento de uma ordem sem classes de justiça perfeita, na qual cessa o conflito e é forjado o novo homem.

O conceito de verdade modifica-se também e torna-se uma questão prática. A verdade constrói-se com a acção, a luta contra a natureza. Um pensamento torna-se verdadeiro segundo a conformidade com a situação real.

O materialismo de Marx assume-se como superação quer do idealismo especulativo quer do materialismo mecanicista. Marx considera a realidade como um processo dialéctico real de produção, um processo material, isto é, como trabalho da acção produtiva do

homem em e com a natureza. Deste processo resulta uma ciência materialista da história que considera o desenvolvimento do homem e da natureza em coordenação.

*Para ser marxista basta-me olhar para o mundo, para ter fé tenho que olhar para o céu e imaginar que Deus está lá em cima*²⁵.

2.3- O Contributo de Braudel

Do ponto de vista da economia política, a diferença mais marcante entre Marx, por um lado, e Wallerstein, por outro, é relativa à concepção do que é o capitalismo.

Apesar de os autores concordarem basicamente sobre o capital ser um movimento contínuo de auto-valorização do valor, eles partem de explicações e cronologias diferentes para este processo. Para Marx, o capitalismo tem origem com o aparecimento do trabalho industrial, em finais do século XVIII e início do século XIX, facto precedido pela acumulação primitiva, ou originária, de capital. Wallerstein recua no tempo, até ao século XV, e releva a importância dada por Marx ao trabalho abstracto. Isso tem consequências teóricas importantes. Wallerstein parte da caracterização do capital como um mecanismo social compulsivo, mas abandona a teoria do valor-trabalho, além do princípio da troca de equivalentes. O esforço teórico de Wallerstein está principalmente em incluir a força do Estado na formulação de uma economia política do sistema mundial. Neste sentido, o Estado é fundamental para a compreensão da acumulação de capital no decorrer de toda a história do capitalismo, e não algo restrito a algumas das suas etapas.

Anteriormente, já Braudel reflectira sobre esta situação. A abordagem do moderno sistema mundial incorpora o método de longa duração proposto por Braudel, como referência para as suas análises, que tinham não só hipóteses inovadoras de interpretação histórica, mas, sobretudo, pretensões globalizantes e estruturantes no sentido de articular determinações de várias estruturas na explicação da história do sistema. A longa duração é a dimensão temporal adequada para análises da mudança em sistemas históricos complexos. Ao mesmo tempo, que incorpora a distinção fundamental feita por Braudel entre *economia de mercado* e *capitalismo*, explicitando o inestimável papel desempenhado pelo

²⁵ José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, pp. 379.

Estado na esfera desta camada superior da economia que o autor denomina de capitalismo.²⁶

Braudel percebeu que capitalismo e economia de mercado tiveram várias relações e formas ao longo da história do capitalismo histórico. Braudel apercebeu-se que não se tratava apenas de uma diferenciação entre capitalismo e economia de mercado, empenhou-se profundamente em desvendar, sobretudo, as relações que ocorrem entre essas duas esferas da economia. Detenhamo-nos, pois, ainda que brevemente, na análise e compreensão da concepção de historiográfica apresentada por Braudel que, conforme já referimos, mas não é demais insistir, materializa uma referência imprescindível para o pensamento Wallersteiniano. Dito de outro modo, a genial construção dogmático-analítica, que se resulta do conjunto das obras de Wallerstein, mas também e, necessariamente do seu próprio percurso pessoal enquanto pensador e enquanto homem, nunca teria existido, nem poderia alguma vez existir, sem o pensamento braudeliano, que lhe serve de âncora.

Detenhamo-nos, então, em Braudel, analisando alguns aspectos fundamentais da sua obra, *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII*, publicada em 1979 e dividida em três volumes. Nela, o autor propõe-se reconstituir, detalhadamente, a história económica, ao longo de quatro séculos, e do mundo como um todo, quer dizer, é a história inteira dos homens, considerada de um certo ponto de vista. É, simultaneamente, a história dos grandes acontecimentos, a história da conjuntura e das crises, enfim, a história maciça e estrutural que evolui lentamente ao longo dos tempos. O que se adivinha ser uma tarefa gigantesca. Consciente das dificuldades de um tal empreendimento, o autor opta por dedicar o primeiro volume, denominado *As estruturas do quotidiano: o possível e o impossível*, ao estudo das *inércias*, que ele próprio designa como uma história obscura, fora da consciência clara dos homens, que nesse quadro aparecem mais *agidos* do que agentes. Assente em critérios concretos, parte do quotidiano, daquilo que, na vida, se encarrega de nós sem que o saibamos sequer: a rotina, mil gestos que se concluem por si mesmos e em face dos quais ninguém tem de tomar uma decisão, que se passam na verdade fora da nossa plena consciência. Porquanto o autor acredita que a humanidade está pela metade enterrada no quotidiano. Inumeráveis gestos herdados, acumulados, repetidos infinitamente até chegarem a nós, ajudam-nos a viver, aprisionam-nos, decidem por nós ao longo da existência. São incitações, pulsões, modelos, modos ou obrigações de

²⁶ Fernand Braudel, *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII*, Teorema, 1993.

agir que, frequentemente, afirma o autor, remontam ao mais remoto fundo dos tempos. Muito antigo e sempre vivo, há um passado multissecular que desemboca no tempo presente. Foi tudo isso que o autor tentou captar e que intitulou de *vida material*. Que, como o autor adverte, trata apenas de uma parte da vida activa dos homens.

Nos primeiros capítulos do volume segundo, denominado *Os jogos da Troca*, descreve exhaustivamente os diversos elementos da economia de mercado. Em seguida, enuncia duas esferas de actividades distintas: *economia de mercado* e *capitalismo*, insistindo na necessidade desta contraposição, o autor explicita, ao mesmo tempo, as interacções que ocorrem na realidade histórica, entre essas esferas analíticas que propõe. Deste modo, acima da massa imensa da vida material de todos os dias, a economia de mercado estendeu as suas malhas. E foi, habitualmente, acima da economia de mercado propriamente dita que o *capitalismo* prosperou. Na primeira categoria, incluem-se todas as trocas regulares, previsíveis, rotineiras, abertas tanto aos pequenos como aos grandes comerciantes. São trocas sem surpresas, transparentes, das quais cada um conhece de antemão os limites e as particularidades e cujos lucros, sempre medidos e possíveis de avaliar. Já na segunda categoria, a troca segue procedimentos diversos, fugindo à transparência e ao controle. Em qualquer caso a economia da primeira categoria pode ceder o passo à economia da segunda categoria. Recorde-se que os historiadores ingleses assinalaram, a partir do século XV, a importância crescente, ao lado do mercado público tradicional – o public market – do que eles baptizaram de private market, o mercado privado, que Braudel designa de contramercado, para ressaltar a diferença. É esta a esfera de actividade do capitalismo, que substitui as condições normais do mercado colectivo por transacções individuais cujos termos variam arbitrariamente pelos interessados, cada vez mais apoiados pelas estruturas do poder político. É evidente que se trata de trocas desiguais em que a concorrência – lei essencial da chamada economia de mercado – dificilmente tem lugar e onde o comerciante dispõe de duas vantagens: ele rompeu as relações directas entre o produtor e aquele a quem a mercadoria se destina finalmente, só ele conhece as condições do mercado nas duas pontas da cadeia e, portanto, a margem de lucro que obterá, e, além disso, dispõe de dinheiro para compras à vista, o que constitui o seu principal argumento. Ora, quanto mais essas cadeias se alongam, mais escapam às regras e aos controles habituais, mais o processo capitalista emerge claramente. Nessa vasta zona operacional, existe a possibilidade de escolher, e ele escolhe o que maximiza os seus lucros. Desses grandes lucros derivam as consideráveis acumulações de capitais, tanto mais que este tipo de

comércio se reparte apenas entre poucas mãos. Não entra nele quem quer. Privilégio da minoria, o capitalismo é impensável sem a cumplicidade activa da sociedade. É forçosamente uma realidade da ordem social, até mesmo uma realidade da ordem política, uma realidade da civilização. Pois é necessário que, de uma certa maneira, a sociedade inteira aceite, mais ou menos conscientemente, os valores daquele. Assim, o capitalismo só triunfa quando se identifica com o Estado, quando ele é o Estado. O capitalismo é, nesse sentido, contra-mercado, onde o monopólio, todo o esforço por prolongar essa situação temporária, e a troca desigual são possibilitados pelo amparo do Estado e permitem aos capitalistas auferirem o lucro extraordinário que buscam incessantemente. A troca pelo valor é típica da esfera da economia de mercado braudeliana, onde a concorrência uniformiza e reduz a taxa de lucro. Nas palavras de outro autor²⁷ «*O dono do dinheiro encontra-se com o dono, não da força de trabalho, mas do poder político*».

Para Braudel, existem condições sociais para o surto e êxito do capitalismo. Este exige uma certa tranquilidade da ordem social, assim como uma certa neutralidade, ou fraqueza, ou complacência por parte do Estado. Também necessita de uma hierarquia, por isso, o capitalismo não inventa as hierarquias, utiliza-as, do mesmo modo que não inventou o mercado ou o consumo. Ele é, na longa perspectiva, o parasita do social. Nos dois volumes precedentes, os conceitos foram apresentados, ou isoladamente ou reagrupados numa ordem destinada a explicitá-los, a torná-los mais claros. No terceiro volume, *O Tempo do mundo*, o autor pretende vincular o capitalismo, sua evolução e seus meios, a uma história geral do mundo. Uma história, no sentido de uma sucessão cronológica de formas, de experiências. O conjunto do mundo entre os séculos XV e XVIII, essa unidade que se desenha e faz sentir progressivamente o seu peso sobre a vida inteira dos homens, sobre todas as sociedades, economias e civilizações do mundo. Mundo esse, que se afirma sob o signo da desigualdade. A imagem actual, países prósperos, de um lado, países subdesenvolvidos, do outro, já é verdadeira entre os séculos XV e XVIII e, embora, os países ricos e os países pobres não tenham permanecido imutavelmente os mesmos; a roda girou. Mas, no essencial, o mundo praticamente não mudou, continua, no plano estrutural, repartido entre privilegiados e não-privilegiados. Segundo Braudel, existe uma espécie de sociedade mundial, tão hierarquizada quanto uma qualquer sociedade interna e que é como que a sua imagem ampliada, mas reconhecível. Microcosmo e macrocosmo têm, em última análise, a mesma textura.

²⁷ Arrighi Giovanni, *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo*, Contraponto, 1996, pp. 25.

Por fim, o autor interroga-se sobre o mundo e sobre o capitalismo hodiernos, à luz do mundo e do capitalismo de ontem. Conclui que o capitalismo de hoje mudou de tamanho e de proporções, de um modo espectacular. Adequou-se às mudanças de base e dos meios, estes também espantosamente ampliados. No entanto, duvida de que a natureza do capitalismo tenha mudado radicalmente. Apoia esta sua convicção em três argumentos fundamentais: o capitalismo permanece fundado numa exploração dos recursos e das possibilidades internacionais, quer dizer, existe em dimensões mundiais ou, pelo menos, tende para o mundo inteiro. Sendo a sua tarefa actual, reconstituir esse universalismo. Apoia-se sempre, obstinadamente, em monopólios, de direito ou de facto, apesar das violências desencadeadas, a esse respeito, contra ele. Na esfera capitalista, a concorrência é contornada através de instrumentos económicos, quando é possível impor o monopólio pelas próprias forças de mercado, e não económicos (como sejam, o monopólio legal, o privilégio, a coerção militar, a diplomacia), colocados normalmente, pelo Estado à disposição do capitalista. É, pois, da essência do capitalismo, a não concorrência. A organização, como se diz hoje, continua a fazer funcionar o mercado. Para Braudel, o capitalismo não abrange toda a economia, toda a sociedade que trabalha, não encerra uma e outra no seu sistema: a tripartição que sugeriu inicialmente – vida material, economia de mercado e economia capitalista (esta com enormes adjunções) – conserva ainda valor actual de discriminação e explicação, quer dizer, a realidade presente evidencia que estas três categorias coexistem na ordem social. Sendo certo que o capitalismo deriva, por excelência, das actividades económicas desenvolvidas na cúpula ou que tendem para a cúpula. E, por conseguinte, o capitalismo flutua sobre a dupla espessura subjacente da vida material e da economia coerente do mercado, representa a zona de alto lucro. Essa camada superior é a força organizadora e dinâmica do sistema, que prospera, manipula e extrai excedentes de andares inferiores. Daí que o autor o apresente como um superlativo. Partindo do pressuposto que o mundo actual é, ao mesmo tempo, continuidade e descontinuidade e que esta contradição manter-se-ia no horizonte dos problemas que se propôs percorrer. Braudel analisou sucessivamente: o capitalismo estrutura de tempo longo; o capitalismo sector do complexo social; o capitalismo em condições de sobreviver ou não; enfim, o capitalismo distinto da economia de mercado. Conclui que, capitalismo e economia de mercado são realidades não apenas diferentes, mas também antagónicas. Dois tipos de troca: um terra-a-terra, competitivo, pois que transparente, o outro superior, sofisticado, dominante. Não são os mesmos mecanismos nem os mesmos agentes que

regem esses dois tipos de actividade, e não é no primeiro, mas no segundo, que se situa a esfera do capitalismo.

Há uma dialéctica viva do capitalismo em contradição com o que, abaixo dele, não é o verdadeiro capitalismo, esse conflito entre o capitalismo e a sua margem inferior, não é estritamente de ordem económica, tem raízes mais profundas, pelo que, a coexistência entre eles permanece até aos nossos dias, essa coexistência é necessária e, muitas vezes, benéfica para o capitalismo.

Deste modo, podemos afirmar que, Braudel lança as bases de uma concepção de história fundamentada em diversas realidades e fenómenos e em distintas temporalidades. A longa duração, que tem a sua expressão máxima no esquema tripartido (sendo um critério para ordenar o material histórico), evidencia que o método utilizado por Braudel pode ser considerado empírico-estruturalista. Prima pela descrição de observações e por pesquisas baseadas em observações concretas havendo recusa em formulações teóricas *a priori*. Entretanto, não se trata de um empirismo particularista que focaliza casos ou eventos isolados, mas de um empirismo estruturalista, fundado numa totalidade histórica. Na perspectiva marxiana, o critério braudeliano de ordenação do material é o passado e essencialmente procura mostrar que *as circunstâncias fazem os homens*. No entanto, ao prescindir (ou abstrair) da acção real empírica dos homens, identifica-se com um empirismo abstracto, ficando submetido a compartilhar a ilusão da época que compreende os séculos XVI- XVIII.

Consequentemente, não mostra a contrapartida marxiana de que *Os homens também fazem as circunstâncias*, aparecendo estes como acessórios, ontologicamente inconscientes.

3 - Wallerstein, um (pré)construtivista?

Entretanto, Wallerstein, preocupado com as bases *idiográfica* e *nomotética* das disciplinas sociais, avança aprimorando a base braudeliana rumo a uma concepção de história verdadeiramente teórico-metodológica. Eleva as *estruturas*, desenhadas pela longa duração, à condição de instrumento de investigação por meio de seu conceito de *sistema histórico*. O seu método não se enquadra nem como originário do empirismo, nem do racionalismo. Não deverá o seu enquadramento ser antes feito junto à *concepção construtivista de cientificidade*? Entretanto, da perspectiva marxiana, Wallerstein assume a realidade empírica aparente como referencial inicial para a elaboração do conceito de *sistema histórico*. E a divisão do trabalho que, conforme o autor, era para ser ponto de partida, aparece como resultado do concreto aparente e questão a ser explicada pelo conceito de *sistema histórico*.

Retomamos agora a questão que anterior e propositadamente deixámos em suspenso e questionamos se o método proposto por Wallerstein não pode ser identificado com a concepção de ciência construtivista²⁸ Essa concepção, iniciada no século XXI, diferencia-se das concepções empiristas e racionalistas porque entende que a ciência é uma construção de modelos explicativos da realidade e não uma representação da própria realidade. Nesse sentido, o trabalho científico exige que o método permita construir axiomas, postulados, definições e deduções sobre o objecto (coerência entre os princípios) e, ao mesmo tempo, que a experimentação empírica guie e modifique axiomas, definições e demonstrações (os modelos dos objectos ou estruturas dos fenómenos são construídos com base na observação e na experimentação empírica). Em síntese, a concepção construtivista não espera que o trabalho apresente a realidade em si, mas ofereça estruturas e modelos de funcionamento da realidade.

O facto era que os trabalhos mais importantes da Teoria das Relações Internacionais simplesmente tinham dificuldade em explicar o fim da Guerra Fria e as novas circunstâncias da política mundial. Essas novas circunstâncias exigiam novos referenciais teóricos. Assim, muitos autores ensaiavam-se intelectualmente para lidar com os fenómenos políticos, vistos a partir de uma nova perspectiva. Esta foi a bases da corrente teórica que passou gradualmente a conquistar reconhecimento académico desde meados da

²⁸ Ainda que, indirectamente, esta questão tenha já sido suscitada, aquando da apreciação do contributo de Braudel na análise do sistema-mundo proposta por Wallerstein.

década de 1980, recebendo o nome de *construtivismo* em 1989, e vindo a florescer nos anos de 1990.

Os chamados pós-positivistas também designados como construtivistas pós-modernos, abrangem grupos legatários do marxismo, o grupo da teoria feminista, que se ocupa da construção do género e suas relações com a política internacional; e, finalmente, os chamados pós-modernos, que, inspirados em trabalhos de filósofos como Foucault, Derrida, Nitzche e Heidegger, procuram problematizar as interpretações de teorias e factos da política internacional.

Ao longo da segunda metade do século XX, a Teoria das Relações Internacionais - em grande parte preenchendo as funções que o direito internacional havia de ser criado para desempenhar - evoluiu de maneira dinâmica, ampliando e diversificando espantosamente a sua abrangência, o seu interesse por tipos de temas e as suas fontes de inspiração conceitual. Essa evolução, contudo, não deve encobrir o desafio essencial do estudo da política internacional.

A principal contribuição dos autores europeus para a teoria construtivista refere-se ao argumento de que os factos do mundo, inclusive o uso do poder, são socialmente construídos, ou seja, são o resultado de um processo social que *constrói* a consciência de factos objectivos em parte com base em elementos subjectivos, tais como: significados linguísticos, crenças religiosas, aspirações, normas morais, preconceitos, valores culturais, dentre outros. Tais elementos ideacionais, para os construtivistas, formam estruturas motivacionais de acção. Assim, uma das discussões centrais do construtivismo é a relação entre estrutura e agente e de como se modificam mutuamente.

Não temos outra coisa – que palavras -. Somos as palavras que usamos. A nossa vida é isso.

*A verdade histórica não existe. A História não é mais do que uma ficção. Quer dizer, uma ficção com mais dados, concretos, reais, mas também com muita imaginação.*²⁹

Como analisar e transformar a política económica multilateral, sem dúvida, permanecerá crucial para viabilizar a interacção política mundial pacífica e pluralista no plano dos valores. Explorar as relações entre os valores sociais e os interesses processados pela política económica definirá, certamente, uma das perspectivas mais profícuas para desenvolver a Teoria das Relações Internacionais no futuro previsível. A preocupação construtivista com os *elementos ideacionais* da política e as discussões sobre um novo

²⁹ José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, pp. 228 e 275.

multilateralismo, incluindo a abertura de diálogo com culturas diversificadas oferecem caminhos a serem explorados na produção do esforço crítico.

Em qualquer caso, a política como relação interpessoal e suas implicações para a formação e transformação negociada de identidades deverá permanecer nos horizontes dos debates, sob diversas formas e a defesa do pluralismo deve predominar como atitude do trabalho intelectual e da prática política, pois conforme disse Montesquieu, *cada um chama liberdade ao que é conforme aos seus costumes*.

Construtivismo ou abordagem reflexivista-construtivista implica que o principal elemento é o pressuposto de que a nossa compreensão do mundo, assim como os instrumentos intelectuais que usamos para ver esse mundo não são derivados objectivamente, mas pelo contrário, são o resultado de conceitos socialmente construídos.

De certa forma, os proponentes desta abordagem sugerem que *o mundo se encontra nos olhos do espectador*, questionam de onde vêm essas interpretações do mundo e como influenciam a conduta dos actores individuais e dos Estados.

Porque o tempo em que vivemos tem as características únicas do intervalo de transição entre modelos teórico-institucionais em muitos domínios, constituindo o domínio das Relações Internacionais/Direito Internacional, talvez o arquétipo mais emblemático. Parece-nos, pois, oportuno aflorar aqui a problemática relativa aos modelos teórico-institucionais, considerando a presente situação como indiciando um novo modelo jurídico-internacional em formação.

Um *Modelo* é um esquema sintético e abstracto que, através de uma construção rigorosa, ordena os elementos da realidade. Um modelo consiste, portanto, numa representação formal de ideias ou conhecimentos relativos a um fenómeno. Todo o modelo é um compromisso entre, por um lado, a tentativa de simplificação e, por outro, a tentativa de reflectir a complexidade do real. A construção de um modelo parte de uma série de observações concretas ou experimentais entre determinados elementos significativos, factores variáveis, podendo deduzir-se um esquema explicativo que, posteriormente, pode ser aplicado a situações comparáveis, permitindo assim verificar as constantes e as variáveis próprias de cada caso de estudo.

Com excepção dos períodos de ruptura epistemológica, pode dizer-se que existe um acordo, mais ou menos geral, no seio da comunidade dos investigadores, sobre a escolha dos problemas mais importantes, bem como sobre a forma de se explicar a razão dos

mesmos. Segundo Thomas Kuhn³⁰, esta convergência exprime-se na noção de *Paradigma*, que representa a tradição de pesquisa de uma dada comunidade científica. Assim, uma era científica particular é caracterizada por um paradigma dominante, ou seja, um determinado modelo dentro do qual as principais escolas trabalham e desenvolvem as suas teorias.

Importa clarificar que, mesmo sob o império de um determinado *modelo*, é certo que nenhuma teoria explica completamente a realidade, sendo que nunca são todos os conceitos indisputáveis e há sempre lacunas e incongruências. A questão aqui é de grau, isto é, do nível a que essas incongruências chegaram: quando esse nível não permite mais a inclusão da realidade num modelo sem que distorções sérias à mesma sejam feitas, então esse modelo deixa de ser operacional – e as operações da realidade processam-se paralelamente, cada vez com menor referência ao mesmo. Esta é a actual condição do Direito Internacional/Relações Internacionais que, a cada dia que passa, multiplicam as suas fragilidades, evidenciando cada vez mais contrariedades e, sobretudo, desprezando esta oportunidade singular para se reinventarem total e radicalmente, respondendo aos novos e velhos apelos da perturbada sociedade internacional. Reassumindo o político, o jurídico e o epistemológico as funções que lhes competem a respeito da actual transição paradigmática que se evidencia na nossa situação histórico-existencial, neste nosso mundo e neste nosso tempo com outros. Por certo, que nos confrontamos com um quotidiano quase de desesperança, que não consegue conter a interrogação angustiada pelo sentido da nossa própria existência, mas não esqueçamos as possibilidades que este momento de transição, simultaneamente, representa. Abre-nos o caminho para que possamos assumir mudanças estruturais profundas no quadro teórico-institucional da ordem mundial.

*Acho que na sociedade actual falta-nos filosofia. Filosofia como espaço, lugar, método de reflexão, que pode não ter um objectivo determinado, como a ciência, que avança para satisfazer objectivos. Falta-nos reflexão, pensar, precisamos do trabalho de pensar, e parece-me que, sem ideias, não vamos a parte nenhuma.*³¹

Uma situação *pré-revolucionária*³² caracteriza-se pela inadequação das estruturas existentes, princípios essenciais, instituições existentes, conceitos utilizados, teorias explicativas, e não pela sua intencional e completa substituição por outra mais ajustada. A

³⁰ Thomas Kuhn, em *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962, descreve a evolução do conhecimento como um progresso entre paradigmas, que se vão substituindo de forma revolucionária. Entretanto, este conceito difundiu-se e passou a ser aplicado aos estudos sociais, contrariando Kuhn, que o limitou às ciências exactas.

³¹ José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, pp. 155.

³² Expressão indicada por Paula Escameia quando aborda esta problemática, *O Direito Internacional Público nos Princípios do Século XXI*, Almedina, 2003, pp. 25.

substituição é parcial e manifesta-se gradual e silenciosamente porque é disfarçada pelo uso continuado do vocabulário anterior – ainda que desadequado; e pela operacionalidade pragmática – ainda que incoerente das suas instituições orgânicas.

É, pois, inegável que nos encontramos num período de transição e que o Direito Internacional falhou, até agora, na criação de uma nova base estrutural adequada à realidade. Por isso mesmo, recorreremos ao conceito kuhniano de paradigma, demonstrando que, presentemente, há vários indícios da mudança de paradigma na vida internacional, sobretudo pela incoerência de sistemas vigentes e pela multiplicidade de interpretações que contestam o modelo actual, além disso, faltam instrumentos ao Direito Internacional/Relações Internacionais para lidarem com o novo modelo que se está a formar e que vai emergindo gradualmente da realidade hodierna.

Importa, por outro lado, equacionar esta desconformidade persistente de modelo, onde o Direito Internacional/Relações Internacionais teimam em permanecer. Relacionando-a com uma das reflexões últimas do direito/teoria em geral, traduzida na interrogação sobre se a ordem jurídica e os modelos teóricos, que explicam a realidade, devem assumir primordialmente um papel de tradução da realidade existente ou, se, pelo contrário, devem ser um instrumento, antes de mais, de criação/imposição de certos valores, assumindo um papel de guia da sociedade. A dialéctica hegeliana constitui património intelectual indispensável neste contexto de problemática. No limite, não podemos ignorar a correlação entre *Pensamento e Ser, dever ser/ser*, e a inevitabilidade dessa correlação produzir modificações recíprocas.

Aliás, a propósito da ideia de que os grandes momentos revolucionários na evolução do pensamento científico ocorrem quando se passa de um paradigma para outro, vários pensadores questionaram sobre se não é a natureza que se comporta consoante as nossas teorias em vez de serem estas últimas meras descobridoras de uma realidade pré-existente. Tal interrogação levou à tentativa de aplicação do conceito kuhniano de revolução à estrutura das ciências sociais.

Sem dúvida, o Direito Internacional/Relações Internacionais constituem, *no agora*, um campo privilegiado para concretizar essas ideias irrefreáveis de mudança.

Eu acho que dentro de nós há um espesso sistema de corredores e de portas fechadas. Nós próprios não abrimos todas as portas, porque suspeitamos que o que há do outro lado não será agradável de ver. Vivemos numa espécie de alarme em relação a nós mesmos, que talvez seja não queremos saber quem somos na realidade.

*Sabemos muito mais do que julgamos, podemos muito mais do que imaginamos.*³³

Esta geração será ou a última a viver num mundo com uma aparência de civilização ou a primeira a ter a lucidez, a força e a grandeza necessárias para mudar o rumo.

*Há uma solidão ontológica – o ser está aí -, que nos diz que somos ilhas, talvez num arquipélago, mas ilhas de qualquer modo. Nas ilhas de um arquipélago, pode-se estabelecer comunicação, pontes, correios, mas a ilha está ali, em frente da outra ilha.*³⁴

³³ José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, pp. 155.

³⁴ José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, pp. 161.

4- A obra wallersteiniana – referência incompleta

O escritor deve fazer bem o que faz. O melhor que puder. Mas não se deve ficar por aí. Não deve esquecer que é uma figura pública e que tem a obrigação de intervir.

Se o escritor tem algum papel é intranquilizar.

Na minha opinião, ser escritor não é apenas escrever livros, é muito mais uma atitude perante a vida, uma exigência e uma intervenção.

*Não sou um escritor comunista, o que sou é um comunista escritor, que é diferente.*³⁵

Desde 1961, Wallerstein tem reflectido sobre política internacional. Wallerstein é um historiador da modernidade, da grande aventura humana rumo à utopia ou ao caos. Com erudição histórica, conhecimento científico multidisciplinar actualizado, criatividade e espírito de síntese ecuménica, Wallerstein lança luzes novas para todos os interessados em todas as áreas das ciências. Lúcido, bem informado e inovador, faz uso da sua profunda reflexão histórica e dos seus incriveis conhecimentos teóricos para trazer à luz a actual transformação da nossa sociedade. Ainda mais impressionante, ele ousa pensar sobre o futuro.

Embora Wallerstein diga que não é possível prever o futuro, as suas ideias a respeito de onde nos encontramos e para onde caminhamos, são as mais clarividentes e bem fundamentadas possíveis; e mais importantes ainda são as questões que ele levanta.

Estudioso de processos longos, dotado de larga base cultural, sempre em busca de abordagens multidisciplinares, o autor não se deixa iludir por aparências. Defende que a economia-mundo capitalista, tal como a conhecemos está sujeita a tensões estruturais com as quais não tem mais condições de lidar. Três tendências seculares estão maduras, a ponto de minar irreversivelmente a acumulação de capital: o aumento dos custos salariais como percentagem dos custos de produção, que decorre da desruralização do mundo; o aumento dos custos materiais, que decorre do esgotamento ecológico e o aumento da tributação, que decorre de maior participação política dos trabalhadores. Daí, a ideia de que, pela primeira vez em quinhentos anos, o capitalismo experimenta de facto uma crise sistémica.

Nas sociedades modernas, que se chamam a si mesmas democráticas, o grau de manipulação das consciências chegou a um ponto intolerável. Isso gera um sistema que só é democrático nas formas.

³⁵ José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, pp. 368, 369, 203 e 384.

O que chamamos de «poder político» converteu-se em mero «comissário político» do poder económico.

Estamos numa situação em que uma democracia que, segundo a definição antiga, é o governo do povo, para o povo e pelo povo, nessa democracia precisamente está ausente o povo.

O grande problema do nosso sistema democrático é que permite fazer coisas nada democráticas democraticamente.

Talvez a história do homem seja um longuíssimo movimento que nos leva à humanização. Talvez não sejamos mais do que hipóteses de humanidade e talvez cheguemos ao dia, e isto é a máxima utopia, em que o ser humano respeite o ser humano. Para chegarmos a isso escreveu-se o Ensaio sobre a Cegueira, para me perguntar a mim mesmo e aos leitores se podemos continuar a viver como estamos a viver e se não haverá uma forma mais humana de viver que não seja a crueldade, a tortura e a humilhação, que costuma ser o desgraçado pão de cada dia.

Nem a história chegou ao seu fim, nem se acabaram as revoluções. O meu optimismo contenta-se com estas certezas. O resto são dúvidas. Como? Quando? Onde? Isso não sei, mas acontecerá.

Temos de começar a uivar, comecemos a uivar.

Continuo a pensar que o socialismo – um socialismo autêntico, não aquele que foi chamado «real» e que de real nada teve, não igualmente essa caricatura ignóbil que os partidos socialistas europeus continuam a denominar socialismo – será o caminho para uma certa felicidade, colectivamente entendida. Mas a felicidade é, sobretudo, uma questão pessoal. No que me toca, aprendi que o amor, sendo a mais relativa de todas as coisas, é absoluta condição de felicidade.

Não é uma utopia. O comunismo é uma possibilidade.³⁶

Em *capitalismo histórico e civilização material*³⁷, Immanuel Wallerstein oferece-nos a condensação das ideias centrais do seu importante estudo do capitalismo como uma entidade histórica integrada: o sistema mundial moderno. O autor refuta de forma vigorosa muitas das correntes de opinião contemporâneas, defendendo que o capitalismo trouxe um efectivo empobrecimento dos países do Terceiro Mundo. Os problemas económicos e sociais dos países subdesenvolvidos serão irresolúveis no quadro do capitalismo mundial vigente.

O autor afirma que o capitalismo é um sistema social histórico cuja originalidade consiste na utilização do capital, entendido como riqueza acumulada, com o objectivo da sua auto-expansão, ou seja: investe-se capital para se adquirir mais capital. No capitalismo reina a lei do valor: esta economia é governada pela intenção racional de maximizar a acumulação

³⁶ José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, pp.408, 315, 371, 373, 383 e 388.

³⁷ *O Capitalismo Histórico seguido de Civilização Capitalista*, *op. Cit.*

incessante de capital. Ele concorda, portanto, com Marx na compreensão inicial do capitalismo como um sistema no qual predomina uma lógica compulsiva, que Wallerstein caracteriza de *absurda*, cuja finalidade é acumular incessantemente capital para acumular incessantemente mais capital. Ele descreve o capitalismo histórico como um sistema que articula uma divisão internacional do trabalho e um sistema interestatal hierarquizado, no qual se organizaram longas cadeias mercantis que quebram o encontro imediato entre o produtor inicial e o consumidor final. A economia de mercado no seu modelo perfeito e neoclássico não explica o movimento histórico do capitalismo, já que a norma neste sistema foi a integração vertical (desde as companhias de comércio do século XVI até às corporações transnacionais do século XX) e a manipulação da oferta e da procura: será a definição política dos preços que distribuirá o excedente ao longo destes mercados intermediários. O cerne do capitalismo passa a ter uma outra lógica oculta: as trocas desiguais. Para compreendê-lo é preciso desvendar não o processo produtivo, mas as relações internacionais. É a criação da escassez de uma mercadoria, quase sempre com a intervenção do Estado, que possibilita o deslocamento contínuo do excedente de determinadas regiões perdedoras (a periferia) para as regiões ganhadoras (o centro).

Depois de descrever a lógica do capitalismo no primeiro capítulo, Wallerstein parte para a discussão sobre a prática política no segundo capítulo. Aí, Wallerstein define a política como mudar as relações de poder numa direcção mais favorável ao próprio interesse. Os actores políticos ao analisarem as formas de alavancar as mudanças por eles pretendidas, ou seja, maximizar vantagens e diminuir custos, apostaram na conquista e no controle do poder do Estado. Apesar de o Estado ser a estrutura política mais poderosa da economia-mundo capitalista, o seu poder é limitado. Em outras palavras, o Estado apresenta-se para os actores políticos como o caminho mais promissor para mudar a correlação de forças a seu favor, mas é prenhe de restrições. Os movimentos anti-sistémicos são organizações duradouras e burocratizadas que buscam uma redistribuição material mais igualitária, menos opressiva e injusta. Ao centrarem a sua estratégia política na tomada do poder do Estado, estes movimentos fizeram da sua força a sua fraqueza. Os limites do poder do Estado são insuperáveis dentro da economia-mundo capitalista. Por mais que estes movimentos tenham alcançado reformas do sistema, a sua actuação redundou no fortalecimento do próprio sistema que eles se declaravam contra em nome de uma nova sociedade. Mesmo após o seu sucesso imediato, a divisão internacional do trabalho e o imperativo da acumulação permaneceram.

Wallerstein afirma que, sob uma perspectiva de longa duração, não existiram revoluções no sentido de transformações do funcionamento e da estrutura social dos Estados, já que o sistema mundial moderno é a economia mundial capitalistas, na qual os Estados não têm uma verdadeira autonomia. O próprio sistema mundial, portanto, teria restringido o potencial de mudança das diversas revoluções que ocorreram ao longo dos últimos séculos.

*O destino das revoluções é transformar-se no seu oposto. As revoluções acabam sempre traídas por uma razão simples: pela renúncia dos cidadãos em participar (...). A doença mortal das democracias é a renúncia dos cidadãos em participar.*³⁸

Assim, para Wallerstein a política só aparece como possibilidade real no momento em que a lógica do capitalismo chega ao seu fim. Existe uma estrutura, o sistema-mundo moderno, que nasce, se desenvolve e acaba por morrer. Somente quando as tendências seculares chegam às suas assíntotas, é que a intervenção humana se pode efectivar e o livre arbítrio terá importância na definição dos rumos da transição sistémica que hoje estaríamos vivendo³⁹.

Em última instância, podemos dizer que, para Wallerstein, dentro da lógica da economia-mundo capitalista não há política anti-sistémica. A superação do sistema-mundo moderno só será possível quando o seu desenvolvimento histórico de longo prazo ultrapassar o seu funcionamento normal e atingir os limites como sistema histórico. Segundo o diagnóstico do autor, é este o momento que estamos a viver contemporaneamente. Um sistema histórico articula ritmos cíclicos – que repõem o seu equilíbrio constantemente – com tendências seculares – as quais não se podem prolongar indefinidamente. O capitalismo tem um nascimento, um desenvolvimento e terá necessariamente, uma morte. A sua definição como sistema histórico é a infundável acumulação de capital. Esta lógica compulsiva encontra o seu limite em três tendências seculares⁴⁰ que, conforme já referimos, estariam hoje a aproximar-se de suas assíntotas: o aumento secular do nível

³⁸ José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, pp. 396.

³⁹ De acordo com Wallerstein, «Isto significa que a questão política do nosso tempo não é a de saber se haverá ou não uma transição do capitalismo histórico para qualquer outra coisa. A questão política do nosso tempo é a de saber se esta outra coisa – o resultado da transição – será de um modo fundamental, moralmente diferente do que temos agora.», *Capitalismo histórico, op.cit.*, pp. 78.

⁴⁰ «Se queremos compreender como é que um sistema histórico se aproxima do fim, temos de observar as suas contradições, uma vez que todos os sistemas históricos têm contradições internas. (...) Três dessas contradições básicas são: o dilema da acumulação, o dilema da legitimação política e o dilema da agenda geo-cultural. Cada um destes dilemas tem estado connosco desde os começos do sistema, cada um deles se vem aproximando do ponto em que a contradição não poderá mais ser contida, isto é, do ponto em que os ajustamentos necessários para manter o funcionamento normal do sistema terão um custo tão elevado que não poderão mais conduzi-lo ao equilíbrio temporário.», Wallerstein, *op.cit.*, pp. 104.

salarial real por via da organização sindical dos trabalhadores pressiona os níveis de lucros, os capitalistas conduzem a luta de classes por meio da realocação industrial, em busca de trabalhadores sem força política, mas este movimento encontra um limite na crescente desruralização do mundo; a externalização de custos via poluição e desrespeito ao meio ambiente encontra um limite físico e ético, ou as empresas internalizam estes custos ou os governos assumem esta problemática via aumento de impostos – ambas as soluções pressionam os níveis de lucros; finalmente, a satisfação de exigências populares para garantir estabilidade política interna dá-se por meio da expansão das funções do Estado e da sua carga tributária, daí resulta uma terceira pressão sobre os lucros.

Este quadro tem como consequência a crise terminal da economia-mundo capitalista, agravada pela perda de legitimidade dos Estados, que deixam de ser capazes de assegurar quase-monopólios, fonte de lucros significativos, bem como de domar as classes perigosas. Para Wallerstein, a acumulação de capital encontrou limites estruturais intransponíveis. Assim, a crise histórica actual é vista como uma transição sem resultado certo, mas com alternativas políticas para o futuro. Se no ciclo de vida, a estrutura do capitalismo absorveu as políticas anti-sistémicas, a imprevisibilidade do resultado desta transição abre espaço para a luta verdadeiramente política. A acção e o livre arbítrio entram em cena e poderão implicar grandes consequências. Nesta longa transição, que deverá durar entre vinte cinco e cinquenta anos, a luta política será dividida em dois campos: aqueles que querem manter os privilégios de formas diferentes e aqueles que buscam criar um sistema histórico significativamente mais democrático e mais igualitário. A intervenção e a criatividade humana só passam a importar quando a erosão da estrutura capitalista se consolida e se torna irreversível.

Na sua obra, *Após o liberalismo*⁴¹, Wallerstein esclarece que a destruição do muro de Berlim e a subsequente dissolução da União Soviética foram celebradas como a derrocada dos comunismos e o colapso do marxismo-leninismo como força ideológica do mundo moderno. Esses acontecimentos também foram celebrados como o triunfo final do liberalismo como ideologia. Esta é uma interpretação totalmente errónea da realidade. É exactamente o contrário. Esses mesmos acontecimentos marcaram, mais ainda, o colapso do liberalismo e a nossa entrada irreversível em *um mundo após o liberalismo*. Parece que agora o futuro novamente se afunila. O grande mérito do autor é ajudar a ver que os movimentos históricos são de longo alcance. A história obriga a tomar decisões sobre o

⁴¹ Immanuel Wallerstein, *Após o Liberalismo, em busca da reconstrução do mundo*, Editora vozes, 2002.

caminho a escolher. O novo sistema mundial, que está por vir, terá de ser construído em bases mais igualitárias.

Estamos numa era de transição, cujo resultado é incerto, mas que abre espaços para uma intervenção criativa por parte das forças de contestação. Wallerstein não nos oferece uma análise fria, mas sim um chamamento à acção. Em eras de transição, ninguém pode dar-se ao luxo de ficar de fora.

Vivemos um momento num mundo imerso em grande perplexidade, desencorajado por fracassos. Fracasso dos Estados Unidos em cumprirem a promessa da utopia liberal e fracasso dos movimentos anti-sistémicos, que chegaram ao poder em muitos países durante o século XX, mas não conseguiram criar a nova sociedade que prometeram. Diante de tamanha incerteza, as ciências sociais permanecem impotentes, enjauladas na perspectiva eurocêntrica que as impede de fornecer conhecimentos precisos sobre os processos globais.

O ano de 1989 foi já amplamente estudado como o final do período 1945-1989, ou seja, como o ano que evidenciou a derrocada da União Soviética, Wallerstein sugere, que é mais convincente considerá-lo como o fim do período 1789-1989, ou seja, aquele do triunfo e do colapso, da ascensão e da extinção final do liberalismo como ideologia global, a que o autor chama de geocultura do sistema mundial moderno. O ano de 1989 marcaria, portanto, o fim de uma era político-cultural, uma era de espectacular realização tecnológica, na qual os lemas da revolução francesa, reflectiam aos olhos da maioria das pessoas, a verdade histórica inevitável que se concretizaria logo, ou num futuro próximo.

A questão não é, mais uma vez demonstrar os méritos ou defeitos do liberalismo como base de uma boa sociedade. Wallerstein insiste na necessidade de nos empenharmos em fazer a sociologia histórica do liberalismo. Precisamos analisar claramente o seu surgimento histórico, sua ascensão ao triunfo como ideologia dominante, inicialmente em apenas alguns países, embora os mais poderosos e depois no sistema mundial e como sistema mundial e, por fim, a sua derrocada não menos súbita, nos últimos anos. Todavia, o mais provocativo nesta obra, não é afirmar que o colapso do comunismo não representa a vitória final do liberalismo como ideologia, e sim um abalo decisivo na capacidade da ideologia liberal de continuar no seu papel histórico. Contudo, ainda que tivermos clareza sobre o que se passou entre 1789 e 1989, e mesmo se admitirmos que a transição dos próximos vinte e cinco a cinquenta anos será uma época de desordem sistémica,

desagregação e ferrenha luta política em torno do tipo de sistema político que iremos configurar.

Partilhamos com o autor, a ideia de que é mais correcto chamar desintegração e não revolução ou reforma, ao que quer que esteja a acontecer agora. Qual deverá ser, pois, a nossa atitude política? Duas coisas, têm de ser feitas, e ambas precisam ser feitas simultaneamente. Por um lado, a preocupação imediata de quase todos é como lidar com os problemas prementes e incessantes da vida, os problemas materiais, sociais e culturais, morais e espirituais. Por outro lado, menos gente, embora ainda muita, tem uma preocupação de muito mais longo prazo. Se queremos influir de maneira efectiva na transição geral do sistema mundial que hoje atravessamos, para que ela avance em certa direcção e não em outra. Para Wallerstein, o Estado não é o principal veículo de acção, na verdade, ele é um grande obstáculo. Advertindo, ao mesmo tempo que, um slogan enganoso é a convocação para erguer, ampliar e reconstruir a *sociedade civil*. Que tem sido bem utilizado como símbolo arregimentador para a instalação de estruturas de Estados liberais onde elas ainda não existiam. Mas acima, de tudo, a sociedade civil foi, historicamente, uma forma de se refrear o potencial de violência destrutiva do Estado e de domesticar as classes perigosas. Com a decadência dos Estados, a sociedade civil está inevitavelmente em desintegração.

Se, no entanto, admitirmos que vivemos hoje num mundo onde os valores liberais já não vigoram, e onde o sistema histórico existente não tem condições de garantir o nível mínimo de segurança pessoal e material necessário para ser aceite, sem falar em ser legitimado, podemos avançar certamente com razoável esperança e confiança, mas sem garantia alguma.

Em *Utopística: ou as decisões históricas do século vinte e um*,⁴² obra escrita em 1998, Wallerstein propõe-se compreender a ponderação racional e analítica das alternativas históricas. O capitalismo padece hoje de uma crise estrutural iminente, o novo sistema histórico que emergirá da falência do sistema capitalista é imprevisível, mas Wallerstein acredita que podemos debater acerca de qual seria uma estrutura melhor e sobre como poderíamos alcançá-la a partir de uma avaliação realista das sociedades humanas e de uma análise meticulosa dos processos históricos sob uma perspectiva de longa duração inspirada em Braudel.

⁴² Immanuel Wallerstein, *Utopística ou As Decisões Históricas do século vinte e um*, Editora vozes, 2003

O subtítulo do livro, *As decisões históricas do século vinte e um*, convida a uma participação consciente. A partir de uma percepção que a realidade não é a melhor realidade possível, procura conciliar a ciência, a moral e a política na direcção de um processo activo e transformador, onde o primeiro passo consistiria em adoptar uma postura mais analítica com relação à realidade do mundo em que vivemos, as escolhas e as decisões não devem ser guiadas apenas por preceitos morais, mas também por uma avaliação racional e realista do nosso momento histórico e das nossas possibilidades de transformação.

No primeiro capítulo, *O fracasso dos sonhos ou o paraíso perdido*, o autor explica por que a *Utopística* e não utopia, apesar de as utopias poderem ser mecanismos eficientes de mobilização política, elas geram ilusões e consequentemente, também geram desilusões. Já a *Utopística* procura vislumbrar não o que seria um futuro perfeito, mas, em vez disso, o rosto do que seria um futuro melhor e viável.

O século XX foi testemunha tanto de realizações quanto de fracassos dos sonhos que inspiraram o mundo moderno. Immanuel Wallerstein argumenta que a ordem mundial que alimentou aqueles sonhos está a ponto de se desintegrar. Esse exame fascinante e polémico do nosso destino político colectivo propõe uma série de questões urgentes para aqueles que se encontram envolvidos com a mudança social neste novo milénio. *Utopística* é, na explicação do próprio Wallerstein, uma avaliação profunda das alternativas históricas, é um exercício do nosso discernimento para examinar a racionalidade substantiva de possíveis sistemas históricos alternativos.

É uma avaliação sóbria, racional e realista dos sistemas sociais humanos, em que condições podem existir e as áreas que estão abertas à criatividade humana. Não se pretende apresentar o rosto de um futuro perfeito, mas antes, o rosto de um futuro com melhoras substanciais e possíveis. É um exercício que ocorre simultaneamente na ciência, na política e na moral. A *utopística* tende a conciliar aquilo que a ciência, a política e a moral afirmam ser os nossos objectivos últimos.

Num sistema-mundo que está a desabar porque se esgotaram as suas possibilidades estruturais de adequação, aqueles que detêm o poder e privilégios não irão simplesmente pôr-se à margem sem nada fazer. Pelo contrário, irão organizar-se com vista a substituir o actual sistema-mundo por outro igualmente hierárquico e desigual, ainda que baseado em princípios diferentes.

Entretanto, forma-se a resistência. Nela estão representadas forças de sentido transformador, relativamente a esta crise estrutural do sistema-mundo capitalista. Terão estas forças uma percepção clara do que querem? Talvez só de uma maneira muito difusa. É aqui que a ciência social pode desempenhar um papel. Mas tem que ser uma ciência social que se recuse a separar a busca da verdade da busca do bem; uma ciência social que seja capaz de superar a fractura das duas culturas; uma ciência social que seja capaz de incorporar plenamente a permanência da incerteza, comprazendo-se com as possibilidades que essa incerteza lhe abre em termos de criatividade e de uma nova racionalidade material.

Nas décadas que se avizinham vamos encontrar muita desordem e muitas mudanças.

Por essa incerteza imensa quanto ao lugar para onde vamos, temos que nos esforçar por descobrir nos nossos passados, ao mesmo tempo que os vamos inventando, aquilo que para nós é bom e belo, e então projectar essa visão nos nossos futuros. Precisamos de criar um mundo mais habitável e vivível. Temos de usar a nossa imaginação.

A resistência é uma obrigação moral, reclama com razão Wallerstein. Ela não pode, contudo, ser empreendida de uma maneira inteligente e útil se não for acompanhada de um trabalho de análise, cabendo às ciências sociais a função moral e intelectual de ajudar a fornecer essa análise.

Uma crise sistémica pode ser descrita como uma situação em que o sistema atingiu um ponto de bifurcação, ou o primeiro de uma série de bifurcações⁴³.

O sistema tem neste ponto, perante si, aquilo a que podemos chamar uma escolha entre possibilidades diversas.

A escolha depende tanto da história do sistema como da força imediata dos elementos exteriores à sua lógica. Estes elementos externos são aquilo a que chamamos *ruído* do sistema. Quando os sistemas estão a funcionar normalmente o ruído é ignorado. Mas em situações afastadas do equilíbrio, como a que, ora vivenciamos, as variações aleatórias do *ruído* têm efeito amplificador devido ao aumento da instabilidade. Deste modo, o sistema, agora actuando caoticamente, reconstruir-se-á a si próprio radicalmente, segundo modalidades que são internamente imprevisíveis, mas que conduzirão a novas formas de ordem.

⁴³ «Nós sabemos que realidades caóticas produzem, por si mesmas, novos sistemas ordenados. (...), nesse tipo de situações caóticas resultantes de uma bifurcação, o resultado é inerentemente imprevisível. Não sabemos, nem poderíamos saber, qual será o resultado. O que sabemos é que o sistema actual como está, não pode sobreviver. Haverá um sistema, ou vários sistemas, para sucedê-lo. Esperemos que seja suficientemente diferente do actual em termos de qualidade moral.», Wallerstein, *Utopística, op.cit.*, pp. 85.

Num tempo de transição como este, todos nós podemos ter um impacto tremendo sobre o que acontece. Em momentos de bifurcação cultural, as flutuações tendem a ser amplas e descontroladas e os pequenos gestos podem ter consequências consideráveis, em contraste com os períodos mais normais e estáveis, em que os grandes gestos desencadeiam, quando muito, consequências modestas.

*O universalismo europeu: a retórica do poder*⁴⁴ de Wallerstein constitui uma grande contribuição para a compreensão da superestrutura ideológica das potências centrais e dominantes no sistema capitalista mundial, superestrutura disfarçada por alguns valores, como direitos humanos e democracia, que elas realmente não respeitam, mas apresentam como motivo para agressões e para intervir militarmente nas regiões e países periféricos e semiperiféricos, em defesa dos seus interesses económicos e geopolíticos, além da sustentação da sua hegemonia.

Nesta obra Wallerstein desmonta passo a passo a argumentação pretensamente universal dos poderosos, à qual se refere como universalismo europeu.

Sustenta, com razão, que a história do sistema capitalista mundial moderno tem sido, em grande parte, a história da expansão dos povos e dos Estados europeus pelo restante planeta, por meio de conquista militar, exploração económica e injustiças em massa, sob o argumento de que tal expansão disseminou ou dissemina algo invariavelmente chamado de civilização, crescimento e desenvolvimento económico ou progresso. O autor ressalta que historizar é *colocar a realidade que estamos a estudar no contexto mais amplo: a estrutura histórica em que se encaixa e onde funciona*⁴⁵.

O universalismo europeu, do título é o falso universalismo, em torno das ideias igualitárias da modernidade, como direitos humanos e democracia, usadas, no entanto, para reafirmar uma pretensa superioridade dos países do eixo ocidental (Europa/Estados Unidos), que justificaria as suas intervenções militares⁴⁶.

No primeiro capítulo, *Quem tem o direito de intervir?* Wallerstein parte de um debate ocorrido em Espanha, no século XVI, logo após a descoberta da América, entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda. Ambos discutiram sobre que direito tinham os conquistadores espanhóis contra os povos indígenas. Para Wallerstein, desde Sepúlveda,

⁴⁴ Immanuel Wallerstein, *O Universalismo europeu, a retórica do poder*, Boitempo Editorial, 2007.

⁴⁵ Wallerstein, *op.cit.*, pp. 122.

⁴⁶ Conforme Wallerstein: «Por mais que os argumentos tenham servido como forte incentivo moral aos conquistadores, está claro que foram altamente respaldados pelos benefícios materiais imediatos que obtiveram com a conquista.», *op.cit.*, pp. 35.

defensor de massacres em nome da cristianização, as bases da defesa de intervenções militares são as mesmas. E as razões de fundo, naquele caso a tomada das riquezas das terras do novo mundo, também. A luta de Las Casas no interior da Corte espanhola para mostrar que o mal infligido pela guerra era muito maior que o pretenso bem de suas justificativas, estava condenada porque questionava a maneira como o próprio poder imperial se legitima e se estrutura. No segundo capítulo, o autor mostra de que modo o orientalismo foi usado no período colonial para estabelecer uma relação de superioridade cultural com sociedades complexas, e em muitos casos de raízes muito mais antigas. Retoma a importância da luta anticolonial contra o orientalismo e a trajetória de dois intelectuais fundamentais, o egípcio Anouar Abdel-Malek e o palestino Edward Said, no desmoronamento do *particularismo essencialista* que, por meio de estereótipos e de generalizações, caracteriza o outro sempre como atrasado e assim lhe retira o seu direito à autodeterminação.

Wallerstein analisa ainda a separação entre o humanismo e o saber científico na academia, o que gerou o último e mais poderoso dos universalismos europeus: o científico, a ciência como verdade. A produção do saber desligada de objetivos do bem comum, com a universidade como actor do mercado e legitimadora acrítica do poder. A superioridade técnica de um povo sobre o outro, entendida como direito de dominação. No último capítulo, Wallerstein discute o papel do intelectual no mundo de hoje, num sistema capitalista que o autor considera em crise final. Diante do risco de um novo mundo ainda mais cruel, desigual e hierárquico, Wallerstein analisa os bicos sem saída do pós-modernismo, e a necessidade e as possibilidades da construção de um universalismo não-europeu, mas de facto universal, para uma outra ordem mundial.

Se há um escritor do século XX por quem tenho veneração, esse é Kafka, e reivindico ser kafkiano. Kafka disse que um livro tem de ser o machado que corta o mar gelado da nossa consciência; tomo isto como um programa de trabalho.

E importa pensar no depois da morte? Escolher o lugar do seu enterro? Quando o rei diz «aqui», aceita que o lugar da morte seja o que sempre foi: o lugar da vida. Quer dizer, pareço pessimista mas pode ser um luxo a que me permito por ser tão optimista.

E talvez seja duplamente pessimista: pela inteligência e pelo temperamento...E além disso dá-me muito trabalho ser voluntariamente optimista.

O meu olhar é pessimista, mas é este que quer mudar o mundo.

Gramsci deixou escrito o retrato fiel daquilo que eu sou: «Pessimista pela razão, optimista pela vontade». Isso diz tudo.

Saramago referiu-se a si mesmo como um «céptico optimista». A sua consciência da «gravidade do estado em que se encontra o mundo», as suas condenações públicas e a ligação ao comunismo podem interpretar-se como atitudes que alentam a possibilidade de uma esperança não confessada.

Instalado na insatisfação e na exigência, José Saramago não cessa de se juntar – como um agente excepcional, pela repercussão das suas opiniões – a um eventual projecto global de transformação do mundo. Entretanto, responsabilizava pela sua concepção desencantada a própria realidade que, com os seus desvios, se esquivava a confirmar o diagnóstico da perseverança colectiva no mal e no erro. Não deixa de se tornar paradoxal que uma das referências mundiais para os movimentos alternativos e para o pensamento progressista reconhecessem como uma das grandes tensões do seu organismo moral e cultural um sombrio pessimismo existencial, embora resolvido com uma extraordinária pujança e dinamismo intelectual e cívico.⁴⁷

⁴⁷ José Saramago nas suas palavras, *op.cit.*, pp. 221, 145, 147, 146, 143 e 144.

Capítulo Segundo

Ensaio sobre a Lucidez ou Utopística e/ou práxis anti-sistémica

O Ensaio sobre a Cegueira enfrenta um problema universal: o comportamento racional ou irracional do homem. Se o fim da razão for conservar a vida, então a humanidade hoje caminha – racionalmente – contra a sua própria razão. Caracterizei as personagens não através de grandes indagações psicológicas, mas sobretudo através das suas acções, até porque a situação-limite em que vivem impõe-lhes em primeiro lugar a luta pela sobrevivência.

O meu romance Ensaio sobre a Cegueira espelha o horror contemporâneo, não é mais duro que a realidade que nos rodeia.

Ensaio sobre a Cegueira é uma espécie de imago mundi, uma imagem do mundo em que vivemos: um mundo de intolerância, de exploração, de crueldade, de indiferença, de cinismo.

Os homens trazem em si a crueldade. Não devemos esquecer-nos disso, devemos ter cuidado. É preciso defender esse espaço de consciência, de lucidez. Essa é a nossa pequenina esperança.

O Ensaio sobre a Lucidez é um romance fundamentalmente político.

O Ensaio sobre a Lucidez é uma reflexão sobre a democracia, e escrevi-o para que o fosse, é-o de forma radical, isto é, tenta ir à raiz das coisas.

Voltar à política não é, em si mesmo, uma recomendação. Trata-se de ir ao espírito. Se não passarmos todos os assuntos pelo espírito, não há qualquer garantia de que as mudanças passem por nós.⁴⁸

⁴⁸ José Saramago nas suas palavras, op .cit. pp. 314, 315, 313, 162, 328, 329 e 162.

1-Introdução

A ciência social é um produto do sistema-mundo moderno, e o eurocentrismo é constitutivo da geocultura do mundo moderno. Esclareça-se que Europa é usada mais num sentido cultural do que cartográfico, incluindo obviamente os Estados Unidos.

A ciência social surgiu em resposta a problemas europeus, num momento da história em que a Europa dominava o sistema-mundo moderno. Era inevitável que as suas escolhas de temática, a sua teorização, a sua metodologia e a sua epistemologia reflectissem as restrições do contexto dentro do qual estava sendo formulada.

É indubitável que a utilidade da ciência social no século XXI, depende de conseguir, ou não, superar a herança eurocentrista que tem distorcido as suas análises e a sua capacidade de lidar com o mundo contemporâneo.

A ciência social expressou o seu eurocentrismo na sua historiografia; no provincianismo do seu universalismo; nas suas pressuposições sobre civilização (ocidental); no seu orientalismo e na sua tentativa de impor a teoria do progresso⁴⁹.

Para que o actual pendor eurocêntrico seja substituído por um critério mais ponderado e imparcial sobre a história e sua avaliação cultural, será preciso uma luta política e cultural intensa e constante. E, como estas disputas serão locais – mas não necessariamente ao nível do país – e complexas, entre diversos grupos, será essencial contarmos com uma estratégia de alianças complexa e flexível, mas esta só será viável se visarmos acima de tudo objectivos igualitários.

Por último, a luta também será intelectual, na reconceitualização de nossos critérios científicos, na busca de metodologias mais holísticas e apuradas, na tentativa de nos livrarmos da ideia enganosa sobre a neutralidade moral do pensamento científico. A racionalidade em si é um juízo de valor, se é alguma coisa, e nada é nem pode ser racional fora do contexto mais amplo e inclusivo da organização social humana.

Se não sabemos se um mundo melhor é possível, o que nos legitima ou motiva a agir como se soubéssemos? O novo inconformismo é o que resulta da verificação de que hoje e não amanhã seria possível viver num mundo muito melhor. Afinal, se só vivemos no presente, não se compreende que seja tão passageiro.

⁴⁹ Wallerstein, *O universalismo europeu*, op.cit., «O conceito de uma ciência externa à “cultura”, em certo sentido mais importante que a cultura, tornou-se o último terreno da justificativa da legitimidade da distribuição de poder no mundo moderno. O cientificismo foi o modo mais subtil de justificativa ideológica dos poderosos. Afinal, apresenta o universalismo como ideologicamente neutro, desinteressado da “cultura” e até da arena política.», pp. 116.

Compreender que a utilidade da ciência para participar na emancipação social depende de acreditar ou poder convencer que *um mundo melhor é possível*, e é desejável, depende fundamentalmente da capacidade do conhecimento de se auto-reinventar verdadeiramente, abandonando as velhas concepções comprometidas, em parte já desmentidas pela força dos acontecimentos, em parte carcomidas pela progressiva distanciação que apresentam com a realidade.

Ao longo das últimas décadas o conhecimento científico tem vindo a passar por profundos processos de transformação que obrigam a repensar, quer a sua relação com outras formas de saber e de conhecimento, quer a sua relação com as transformações sociais mais amplas que configuram novos contextos e novas condições para a sua produção. É, pois, sobre a temática do saber, em particular do conhecimento científico, que passamos a ocupar-nos, no pressuposto de que a possibilidade de emancipação social que, ora se reclama tão desesperadamente, só será viável, só será possível de realizar, também por intermédio de uma nova perspectiva sobre o conhecimento científico, a qual implica, necessária e previamente, desconstruir os fundamentos constitutivos da actual ciência – eurocêntrica, espartilhada, errática e inútil – e, a reedificação de uma nova ciência, fundada em bases substancialmente diferentes e globalmente antagónicas.

Nesta conformidade, no capítulo segundo, procurar-se-ão apresentar as questões fundamentais que hoje se colocam ou, que não se colocando, deveriam constar do debate acerca do conhecimento científico.

Procurar-se-ão, assim, enunciar os principais constrangimentos e erros que têm afligido a ciência moderna. Ao mesmo tempo que, serão esboçados traços de percursos alternativos para um conhecimento científico pós-moderno que cumpra o seu propósito como ciência. Uma ciência ao serviço da emancipação social que se prenuncia.

*O que faz falta é uma insurreição ética. Não é uma insurreição das armas, mas sim ética, que ponha bem claro que isto não pode continuar. Não se pode viver como estamos a viver, condenando três quartos da humanidade à miséria, à fome, à doença, com um desprezo total pela dignidade humana. Tudo para quê? Para servir a ambição de uns quantos.*⁵⁰

⁵⁰ José Saramago, *op.cit.*, pp. 120.

2-Bifurcação Sistémica/ Transição Paradigmática

2.1 Descolonizar o pensamento/Teoria crítica pós-moderna

Que raio é a verdade histórica? Só uma coisa que foi desenhada, e a seguir esse desenho estabelecido foi rodeado de escuridão para que a única imagem que pudesse ser vista, destacada, fosse essa que se quer mostrar como verdade. A tarefa é tirar tudo o que é escuro, saber o que ficou por contar, por mostrar

A partir de Ensaio sobre a Cegueira passei a escrever, de uma forma mais atenta, sobre o mundo em que vivemos, quem somos, em que nos transformamos. Existe, pois, um processo reflexivo ligado à pós-modernidade e um questionamento: Como será o ser humano novo? Não sei o que virá. Como será a humanidade daqui a 50 anos?⁵¹

Em tempos de transição como o nosso, em que assistimos à crise final da hegemonia do paradigma sócio-cultural da modernidade ocidental, sendo, por isso, um tempo de transição paradigmática, apresenta-se um desafio inadiável às ciências sociais, participarem no percurso de emancipação social, clarificando os caminhos e as possibilidades que se apresentam. Permitindo-lhes ao mesmo tempo, escapar à definição residual destas ciências, assente na dicotomia entre natureza e espírito, entre as ciências sociais e os processos da natureza – objecto das ciências propriamente ditas, ou das tecnociências - conforme, melhor definiu João Arriscado Nunes⁵², quando se referiu a este problema do seguinte modo:

Significa isto que as humanidades só têm futuro a partir do momento em que se mostrem capazes de incorporar na sua auto-definição a tarefa de reconstrução da própria ideia de cultura, indo assim, aliás, ao encontro da melhor tradição auto-reflexiva do seu próprio campo. É verdade que essa reconstrução, como é patente não surge apenas a partir de dentro, mas constitui a resposta a um conjunto de transformações sociais. O mais tardar a partir de finais dos anos sessenta, a noção de crise tornou-se omnipresente, num processo estreitamente associado à crise das Universidades e ao efeito de abertura suscitado.

Por conseguinte, na actual fase, é indispensável a reconstrução de um pensamento sem garantias. Faz sentido interrogarmo-nos sobre a possibilidade de uma teoria – não como um objecto definitivamente associado a uma modernidade em crise -, antes, definida como

⁵¹ José Saramago, *op.cit.*, pp. 271 e 328.

⁵² Para além das “duas culturas”: Tecnociências, tecnoculturas e teoria crítica (1998/1999), *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, pp. 15-60.

uma arena em que se jogam as tensões entre os impulsos regulatórios e a actual fase de transição entre paradigmas epistemológicos e sociais.

A ideia de que o conhecimento científico tem vindo a passar por profundos processos de transformação obriga a repensar quer a sua relação com outras formas de saber e de conhecimento, quer a sua relação com as transformações sociais mais amplas que configuram novos contextos e novas condições para a sua produção.

Não há dúvida que o progresso das ciências foi alargando, o âmbito do conhecimento exacto das coisas, mas, ao mesmo tempo, muitas das verdades assim produzidas de pouco têm servido para o que realmente importa do ponto de vista do ser humano. Reconhece-se aqui, evidentemente, a unilateralidade da perspectiva humanista, mas reconhece-se também a incomodidade perante a progressiva ocupação do campo do saber pela lógica da previsibilidade determinista. Por outras palavras, continua cada vez mais por responder, uma das questões intemporais da humanidade, que era o problema central do iluminismo, o problema da relação entre a racionalidade objectiva do conhecimento e a moralidade subjectiva da acção.

É sabido como o século XIX assistiu ao definitivo triunfo das chamadas ciências da natureza e ao estabelecimento de uma sistemática das ciências em que a ideia de unidade do saber cedeu o passo à pulverização em disciplinas que foram sendo acantonadas em domínios de especialidade. Neste contexto, as ciências sociais e as humanidades, redefinindo-se como ciências do espírito, aceitaram ser remetidas para um papel residual.

Neste processo a retórica universalista do humanismo iluminista associou-se a uma noção enfática de cultura mediada pela forma de Estado nacional e achou-se posta ao serviço das ficções do centro com que esse Estado cimentava ideologicamente a legitimidade do seu projecto. O cosmopolitismo iluminista, mesmo de uma perspectiva em que hoje facilmente reconhecemos o viés eurocêntrico, cultivara uma abertura para o outro que agora desaparece do horizonte cultural ou é reconfigurada sob o signo da dominação, na forma, por exemplo, da lógica epistemicida das ciências coloniais.

Significa isto que as humanidades, e bem assim a humanidade, só têm futuro a partir do momento em que se mostrem capazes de incorporar na sua auto-definição a tarefa da reconstrução da própria ideia de cultura. Redefinição que, vai ao encontro do desiderato formulado por Immanuel Wallerstein, quando teoriza a necessidade de *des-pensar*⁵³ a ciência, ultrapassando uma herança persistente, e enganadora, das ciências sociais do

⁵³ Immanuel Wallerstein, *O Fim do Mundo como o concebemos, Ciência social para o século XXI*, Editora Revan, 2003.

século XIX, a divisão da análise social em três áreas, três lógicas, três níveis – o económico, o político e o sócio-cultural.

Por outras palavras, cumpre às humanidades pensar transversalmente os domínios autonomizados pela modernidade, em vez de se resignar a essa autonomização. Ou, dito ainda de outro modo, já não se trata de tomar como objecto a cultura, mas sim a forma cultural do mundo.

Lembrava com razão Boaventura de Sousa Santos que o que há de futuro nas humanidades é terem resistido à separação sujeito/objecto e terem preferido a compreensão do mundo à manipulação do mundo. É, pois, necessário que as ciências sociais produzam um saber orientador, feito de perguntas e respostas, capaz de fundamentar uma acção esclarecida – um saber definido por oposição àquele saber simplesmente instrumental, incapaz de conseguir a conjugação entre os que sabem e os que agem. Isto, não é senão outra forma de exprimir a resistência à separação sujeito/objecto aludida anteriormente.

A teoria crítica pós-moderna pressupõe uma redefinição dos jogos de linguagem e das formas de vida em que o termo *crítica* adquire sentido.

A teoria emerge de um processo de produção de conhecimento que é simultaneamente global e local, e que procede pela enunciação da diferença cultural e pela repetição que permite articular continuidades e descontinuidades em novas configurações de formas de conhecimento, de racionalidades e de jogos de linguagem e formas de vida.

Essa enunciação e repetição são marcadas pela localização no espaço e no tempo, pela irreversibilidade e pela contingência, e não geram uniformidades ou homogeneizações, mas antes novas diferenças baseadas na continuidade e descontinuidade resultantes de processos situados de articulação e enunciação.

A importância dos processos de desterritorialização/reterritorialização na reinvenção da pesquisa social e cultural está bem patente no modo como a experiência do realismo mágico na América Latina pode ser reapropriado para um projecto de pós-modernismo crítico nas sociedades centrais.

Ao sublinharem o hibridismo, a heterogeneidade e a circulação de recursos estéticos e expressivos entre o oral e o escrito, entre o nativo e o europeu, entre o moderno e o tradicional, a importância da ficção, a própria concepção do realismo mágico como modo de manter em aberto e em circulação estas dinâmicas, de tornar reversível a relação entre o real e o imaginário, de redefinir a história como os possíveis não realizados, demonstra como muitos dos fenómenos associados, no mundo ocidental, ao pós-modernismo e aos

fins e mortes que alegadamente o caracterizariam podem - num contexto como o latino-americano, em que se mantém forte o vínculo entre a cultura e a política - indicar-nos a possibilidade de um outro pós-modernismo, apontando para a reinvenção do impulso e de práticas emancipatórias que se alimentam, precisamente da contingência, da heterogeneidade e da hibridação.

A desterritorialização/reterritorialização deste outro pós-modernismo permite deslocar as margens para o centro.

A realização prática da teoria crítica pós-moderna passa pela admissão de uma pluralidade de formas textuais e de representação e expressão, que vão da possibilidade de textos convencionais e cognitivistas, passando pelo ensaio ou pela discussão teórica, à produção de objectos não-convencionais ou híbridos associando as dimensões cognitiva, estética e moral, e recorrendo a diferentes meios e tecnologias expressivas e de representação, (diários, cartas, entrevistas, diálogos, documentários, panfletos polémicos, ensaios fotográficos, cinema, vídeo, ficção, arte conceptual, instalações, poesia, graffiti, etc.).

A experimentação literária e expressiva será, sem dúvida, um meio fundamental para a emergência e articulação dessa teoria. A tolerância discursiva torna-se, nestas condições, um imperativo ético e epistemológico.

A descanonização da teoria corresponde a um primeiro momento, um momento desconstrutivo, da reinvenção pós-moderna da teoria crítica. A este momento é indispensável associar um segundo, o da reconstrução, que passa por articular os processos emergentes do momento desconstrutivo associado à viragem cultural em formas de acção capazes de fundar práticas de resistência aos excessos de regulação e de fazer convergir os movimentos sociais que incorporam as dinâmicas de emancipação com a invenção de formas institucionais capazes de lhes conferir durabilidade sem rigidez, sem a qual não pode haver processo de transformação social. Este momento reconstrutivo implica uma consideração explícita da política da teoria., já presente na possibilidade de um pós-modernismo crítico e uma teoria crítica sem garantias.

A teoria crítica pós-moderna caracteriza-se pelo seu poder interrogativo, e não pelo seu poder legislativo. Não lhe cabe dizer como deve ser ou como terá de ser o mundo, mas mostrar como ele pode ser de outra maneira, pôr em relação o que normalmente se separa e separar, o que aparece como estando necessariamente ligado.

A articulação, recordemo-lo, permite pôr em relação o que não está necessariamente ligado e, em particular, ligar a diferenciação de esferas que, o pensamento moderno insistiu em

separar: a epistemologia e o político; o cognitivo, o estético e o moral; o individual e o colectivo; o abstracto e o concreto; o geral e o particular; o sujeito e o objecto; a realidade e a ficção; o global e o local. Articular significa não só estabelecer relações não-contingentes e necessárias, como também criar os modos de lhes dar expressão ou de as enunciar.

Enfrentar adequadamente os desafios lançados à teoria crítica e à sua relação com o projecto de emancipação pós-moderno, obriga a aprofundar a ideia de teoria como testemunho articulado, da importância do dialogismo, da retórica dialógica, da indissociabilidade do cognitivo, do estético e do moral, da necessidade de pensar a teorização inseparavelmente de uma política da teoria.

A teoria crítica pós-moderna é um modo de intervir no mundo, e não de intervir sobre o mundo, recusando-se a substituir saberes e experiências dos actores envolvidos neste, por um conhecimento superior e pela capacidade de acção legitimada por esse saber. O conhecimento emergente deste processo caracteriza-se por uma constelação de saberes, racionalidades, experiências e formas de expressão, configurando um novo senso comum. A teoria crítica é, nesta perspectiva, uma teoria vinculada aos contextos da sua enunciação e à permanente confrontação com novos contextos, determinando a validade dos seus enunciados a partir das consequências do seu envolvimento com o mundo.

Descanonizar significa não só reconhecer o carácter histórico e contingente das fronteiras que delimitam a teoria dos seus outros discursivos e, por conseguinte, as possibilidades de transgredir, diluir ou redefinir essas fronteiras, mas também a centralidade da metáfora e da narrativa na organização do conhecimento sobre o mundo e da transponibilidade das metáforas e narrativas entre contextos e domínios da vida social.

Finalmente, descanonizar significa reinventar os modos de articulação entre a dimensão cognitiva, a dimensão estética e a dimensão moral numa nova política emancipatória, ligada a uma teoria sem as garantias das metanarrativas da modernidade, relocalizando o pesquisador numa zona de instabilidade, *de fronteira*.

Permita-se-nos apropriarmo-nos de uma afirmação de Boaventura de Sousa Santos,⁵⁴

Não existe justiça social global sem justiça cognitiva global.

Argumenta-se que as linhas cartográficas **abissais** que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no

⁵⁴ *Para além do Pensamento Abissal*, Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, Outubro 2007.

sistema mundial contemporâneo. A injustiça social global estaria, portanto, estritamente associada à injustiça cognitiva global, de modo que a luta por uma justiça social global requer a construção de um pensamento *pós-abissal*, cujos princípios são apresentados como premissas programáticas de uma *ecologia de saberes*.

*Cada homem tem a sua parcela de terra para cultivar. O que é importante é que cave fundo.*⁵⁵

2.2 Pensamento de fronteira, ciências da complexidade e estudos culturais

Um pensamento crítico é por definição, aquele que se exerce, não para além das fronteiras, mas *na* fronteira.

Sabemos que a linguagem – e, por extensão, a cultura – não é apenas o que une, mas também o que separa. Mas sabemos igualmente - esta é uma percepção elementar de qualquer teoria da fronteira -, que nenhuma fronteira é estática ou estanque, mas é sempre dinâmica e porosa. É como razão fronteiriça, preocupada com os espaços de articulação e com as condições de existência desses espaços, que as ciências sociais devem assumir-se como meta discurso a um tempo integrador e interrogativo, almejando, desde logo, um tempo-outro, já que o seu tempo não se confunde com o tempo da informação. Mas também, enquanto recusa da lógica rasurante das formas hegemónicas de globalização e enquanto modelo de integração da diferença capaz a um tempo de preservar a alteridade desta e de instaurar condições igualitárias de diálogo. No sentido de um conceito de *tradução* entendido, de acordo com Boaventura Sousa Santos, não como um modo de assimilação, mas sim como pôr em relação com o diverso.

A diversidade contemporânea de zonas de contacto envolve diferentes culturas, religiões, economias, sistemas sociais e políticos, e modos de vida, resultante do que vulgarmente denominamos por globalização. As assimetrias de poder nestas zonas de contacto são tão vastas hoje, se não mais ainda, do que no período colonial, sendo mais numerosas e intensas. Daí, que a experiência de contacto é sempre uma experiência de limites e fronteiras.

⁵⁵ José Saramago, *op.cit.*, pp. 165.

A herança na certeza está hoje sob pesado ataque, dentro da própria ciência natural. Basta mencionar o livro de Ilya Prigogine, *la fin des certitudes*⁵⁶, em que argumenta que mesmo o mais íntimo santuário da ciência natural, os sistemas dinâmicos em mecânica, os sistemas são governados pela flecha do tempo e afastam-se inevitavelmente do equilíbrio. Essas novas visões são chamadas de ciência da complexidade, não só porque argumentam que as certezas newtonianas são verdadeiras em sistemas muito restritivos e simples, mas também por argumentarem que o universo manifesta o desenvolvimento evolucionário da complexidade, e que a esmagadora maioria das situações não pode ser explicada por hipóteses de equilíbrios lineares e reversibilidade temporal.

É importante ver o que é o estudo da complexidade e o que não é, não é uma rejeição da ciência como um modo de conhecimento. É uma rejeição da ciência baseada numa natureza passiva, em que toda a verdade já está inscrita nas estruturas do universo. Em vez disso, é a crença de que o possível é mais rico que o real. É a afirmação de que toda a matéria tem história, e é a sua história sinuosa que apresenta os fenómenos naturais com sucessivas alternativas, escolhidas ao longo da sua existência, não é uma crença de que seja impossível saber, isto é, compreender como o mundo real funciona. É a afirmação de que o processo de compreender é muito mais complexo do que a ciência tradicionalmente afirmava.

Ilya Prigogine, a propósito das ciências da complexidade, afirma duas coisas básicas: primeira, a ciência está em transição para uma nova forma de racionalidade, baseada na complexidade, forma esta que vai além da racionalidade do determinismo e, por isso, de um futuro que já tenha sido decidido; segunda, o facto de o futuro não ser dado é uma fonte de esperança básica.

Em lugar da onnipresença da repetição, estabilidade e equilíbrio, que era a visão da ciência clássica, a ciência da complexidade vê instabilidade, evolução e flutuação em toda a parte, não apenas na arena social, mas nos processos fundamentais da arena natural. Prigogine diz que se trata da mudança de um universo geométrico para um universo narrativo, em que o problema do tempo é o problema central. Assim, natureza e humanos não estão separados. Precisamente porque a natureza opera segundo os termos das descrições que geralmente usamos sobre os seres humanos.

E desse facto, o autor não deduz uma rejeição da ciência, mas a necessidade de a ciência enunciar uma mensagem mais universal. Não que os equilíbrios não existam, mas são

⁵⁶ Ilya Prigogine, *O Fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*, Editora Unesp, 1996.

fenómenos excepcionais e temporários. Com o tempo, toda e qualquer estrutura se afasta do equilíbrio.

O subjectivo emerge de tudo, como parte deste tudo. A flecha do tempo é o elemento comum do universo. A probabilidade não é uma forma menor de verdade. É a verdade científica que há. A probabilidade deriva do facto de que sempre há novas soluções estatísticas de equações dinâmicas. As interações no interior dos sistemas são contínuas, e esta comunicação constitui a irreversibilidade do processo criando correlações cada vez mais numerosas. A matéria, e não apenas os seres humanos, têm memória. Assim, ficcionar mundos possíveis revela-se, não apenas parte do discurso das ciências sociais, mas também do discurso das ciências exactas. Implica, naturalmente, incorporar o conceito de contingência na perspectiva epistemológica das tecnociências ou ciências cujo objecto são os processos da natureza.

Ao lado da experiência de repetição, os humanos têm uma segunda experiência, a da criatividade. Nós temos ambas as experiências e ambas as experiências são parte da realidade.

As implicações para a ciência social são óbvias. A ciência social, que é o esforço de estudar o mais complexo de todos os sistemas, tornou-se a mais difícil das ciências. Mas também se torna a arena de onde doravante serão extraídas as verdades epistemológicas da ciência – mesmo das ciências naturais.

O que viemos a edificar será limitado apenas à ciência social ou abrangerá um mundo único reunido de saber, que não conhece divisão entre humanos e natureza, divórcio entre filosofia e ciência e separação entre busca da verdade e busca do bem?

A fronteira entre as duas culturas passou a ser contestada diante de dois movimentos do saber: os estudos da complexidade e os estudos culturais.

*Em resumo, acredito que a autoridade do último e mais poderoso dos universalismos europeus, o universalismo científico, não é mais inquestionável. As estruturas do saber entraram num período de anarquia e divisão, assim como o sistema-mundo moderno como um todo, e o seu resultado não está absolutamente determinado. Acredito que a evolução das estruturas do saber apenas faz parte – e parte importante – da evolução do sistema-mundo moderno. A crise estrutural de uma é a crise estrutural de outra. A batalha pelo futuro será travada em ambas as frentes.*⁵⁷

⁵⁷ Wallerstein, *O universalismo europeu, op.cit.*, pp. 107.

Refira-se que o pensamento pós-moderno tomou como um dos seus alvos predilectos a ideia de teoria entendida como esquema explicativo e predictivo de fenómenos naturais e sociais.

Uma das contribuições mais importantes e duráveis desta crítica foi a identificação das teorias com as narrativas – as metanarrativas da modernidade. Noutro plano, foi criticado como uma manifestação do etnocentrismo e da redução do modo de compreensão do outro aos recursos da modernidade ocidental e, em particular, às formas de divisão e demarcação entre a teoria e a política.

Poderia parecer, por isso, que o interesse pela teoria seria incompatível com os postulados básicos do pós-modernismo e, nomeadamente, com o privilegiar da diferença, da heterogeneidade, da hibridação, da contingência e do local que caracterizam a transição paradigmática em curso. Contudo, não deixa de ser curioso notar que, enquanto a teoria era denunciada como uma forma de contenção e redução do conhecimento nas ciências sociais e em algumas das ciências duras, ela viria a tornar-se um importante meio de abertura crítica e de denúncia dos constrangimentos à produção do saber nas humanidades. Os estudos culturais nasceram, em grande medida, deste esforço de desenvolvimento da teoria e da sua transposição entre disciplinas e especialidades. Mas esta importância crescente da teoria foi acompanhada de uma também crescente centralidade da dimensão estético-expressiva como tema do debate teórico. Na sua primeira fase, a viragem cultural nas ciências sociais foi marcada por essa centralidade do estético e, em particular, por uma renovada atenção ao visual e à percepção.

Pode-se dizer que a viragem cultural criou as condições para uma reformulação do tema da relação entre o estético e o cognitivo que, como já foi lembrado, está escrito na etimologia da palavra teoria, e que essa reformulação foi decisiva para a possibilidade de uma reformulação crítica pós-moderna.

O *Realismo mágico*, representa, na cultura contemporânea, uma capacidade de interrogação do real e de enunciação performativa de uma nova relação entre as esferas da cognição, da estética, da moral, cuja separação e autonomia a modernidade procurou afirmar e legitimar.

A minha arte consiste em tentar mostrar que não existe diferença entre o imaginário e o vivido. O vivido podia ser imaginado e vice-versa.

A alegoria chega quando descrever a realidade já não serve.

*Sim, eu penso que sim – que a ficção pode chegar a corrigir ou emendar a História -. Emendá-la, não no sentido de pôr um facto em vez de outro, mas sim de apresentar algo mais que não está na História e, ao integrá-lo, muda o facto em si, sem lhe tocar.*⁵⁸

O espaço de emergência de uma teoria crítica pós-moderna é, simultaneamente, um espaço de reinvenção do princípio da comunidade e que passa, hoje, por um envolvimento privilegiado com os sujeitos colectivos emergentes, nomeadamente os novos movimentos sociais organizados em torno de temas como a ecologia, a paz, os direitos humanos, os direitos das mulheres e das minorias étnicas e sexuais ou a luta contra a sida, e com novas instituições e organizações ligadas às diversas arenas do combate pela emancipação num mundo globalizado.

É cada vez mais visível que a topologia do território da teoria social cada vez menos assume a forma de regiões integradas, delimitadas e diferenciadas por referência a autores, correntes ou tradições, e que mesmo a tentativa de definir especialidades tende a perder terreno a favor de configurações em rede (organizações em torno de temas ou constelações de temas) ou espaços fluidos, caracterizados por uma erosão ou negociação de fronteiras, por uma hibridação das formas de conhecimento e de actividade social, por um desenvolvimento activo da transposição metafórica, da articulação de novas linguagens. Assume particular relevância aqui a fluidificação das fronteiras entre as ciências naturais, sociais e as humanidades, dando origem a novas configurações de saberes e de racionalidades que, sendo articulados localmente, têm implicações no modo como são concebidas as relações entre o local e o global.

A viragem cultural coincide, em boa parte, com as transformações na topologia da teoria. A década de 1980 e os primeiros anos da década de 1990 foram marcados por uma primeira fase de viragem cultural, correspondendo ao privilegiar da dimensão estética e a uma aproximação das ciências sociais às humanidades, no quadro transdisciplinar dos estudos culturais. A segunda fase emergente, parece conferir uma crescente atenção à dimensão ética, aproximando as ciências sociais e a filosofia política.

A esteticização da teoria social teve expressão não só no reconhecimento dos aspectos da estética, literários e narrativos dos processos de teorização, mas também da necessidade de novos mapas cognitivos adequados ao mundo emergente das dinâmicas de globalização e de transição pós-moderna e da sociedade da cultura ou sociedade semiótica que, segundo alguns autores, teria sucedido - ou estaria em vias de suceder - à sociedade material. Esses

⁵⁸ *José Saramago, op.cit.*, pp. 208, 314 e 272.

novos mapas cognitivos confundem-se, em boa parte, com mapas estéticos traçados pela literatura, pelo cinema ou por diferentes formas de arte e de expressão cultural. Deste modo, foi possível, também procurar uma teoria em lugares donde ela parecia ausente e trazer para o centro da teoria social lugares e temas que antes estavam nas suas margens, nomeadamente uma diversidade de formas de expressão cultural oriundas das margens da cultura legítima, tanto nas sociedades centrais como nas sociedades semiperiféricas e periféricas. A ficção científica, a literatura e o cinema de inspiração feminista, a literatura da América Latina, são apenas algumas das expressões desta dinâmica.

O projecto da modernidade – e, em particular, esse seu produto exemplar que é a ciência moderna –, procurou produzir representações do mundo baseadas na diferenciação, na separação, na oposição e na hierarquia. Seres, objectos, processos e qualidades deveriam ser adjudicados a categorias descontínuas, compartimentadas e hierarquizadas, de modo a que cada ser ou objecto pudesse ser claramente situado e classificado nesse espaço de categorias, e distinguido de outros seres e objectos incluídos em categorias diferentes. As dicotomias fundamentais que nos legou o pensamento moderno tendem a afirmar essas formas de classificar, de purificar os fenómenos de características consideradas como contingentes, distribuindo-os em função daquilo que, supostamente, definiria a sua essência.

Assim aprendemos a opor a cultura à natureza, os humanos aos não-humanos, os seres vivos aos objectos, os sujeitos do conhecimento aos objectos do conhecimento, a ciência ao senso-comum, o masculino ao feminino, os civilizados aos primitivos ou selvagens, a razão ao sentimento, a política à economia, o individual ao colectivo, o moderno ao tradicional, a comunidade à sociedade, o Estado à sociedade civil, o formal ao informal... A lista de oposições poderia ser continuada, mas estes exemplos bastam para evocar o impulso classificatório e dicotomizante próprio das diferentes formas de conhecimento e de representação que a modernidade nos legou. Porém, ao mesmo tempo, a modernidade gerou, permanentemente, seres, objectos e práticas que violavam o princípio da purificação, híbridos caracterizados pela heterogeneidade das suas características e pela impossibilidade de serem inequivocamente arrumados nas categorias conhecidas, entidades dotadas de propriedades contraditórias que não só as faziam aparecer como familiares, úteis e tranquilizadoras, mas também como misteriosas, inquietantes, assustadoras. A ciência, a tecnologia e as novas formas de cultura – em particular a cultura

de massas – foram sempre percorridas por esta tensão contraditória entre a promessa da ordem associada à purificação - cada coisa no seu lugar – e a emergência da desordem.

Nas suas versões críticas, oposicionais ou de resistência, aquilo que temos designado por pós-modernismo, recuperou esta tensão, mas subvertendo os seus termos, valorizando o potencial criativo e emancipador da desordem e da heterogeneidade em detrimento da ordem e da purificação, e interrogando-se sobre as condições em que se fazem e desfazem as diferentes ordens sociais e cognitivas, acompanhando, aliás, tendências mais gerais em diferentes domínios das ciências. Dada a centralidade da ciência no projecto sociocultural da modernidade, não é surpreendente que, ao longo das duas últimas décadas, este tema tenha ocupado um lugar crescente naqueles domínios da pesquisa em ciências sociais que mais directamente se dedicaram ao estudo da ciência e da tecnologia.

Os Estudos Sociais da Ciência trouxeram consigo consequências importantes no plano da reinvenção pós-moderna das ciências sociais críticas. Eles contribuíram decisivamente para descanonizar a ciência moderna, analisando as condições da sua produção e o trabalho envolvido nesta e o lugar da argumentação e da retórica na produção da verdade e do erro. Eles mostraram, igualmente, que o senso comum, convencionalmente oposto ao conhecimento científico, reside, de facto, no âmago deste, indissoluvelmente ligado ao trabalho local de produção da ciência; que ele constitui uma condição de possibilidade desse conhecimento; e que diferentes domínios e disciplinas científicas apresentam concepções e manifestações diferentes desse senso comum científico, da própria ciência, e da verdade e do erro.

Como qualquer outra forma de conhecimento, a ciência está ligada a práticas sociais localizadas em contextos precisos, não sendo possível afirmar uma superioridade intrínseca dessa forma de conhecimento independentemente do contexto em que é accionada e mobilizada. Tal não significa que seja negada a diferença entre as ciências e outras formas de conhecimento, mas tão só que a relação entre elas não pode ser pensada em termos de uma hierarquia que conferiria à ciência uma capacidade superior de, em todas as circunstâncias e independentemente do contexto, dizer a verdade sobre o mundo contra os outros saberes denunciados como ilusórios ou falsos. Desta forma, a defesa de desigualdades e hierarquias fundadas na autoridade conferida pela ciência e pelos saberes periciais por ela legitimados pode ser contestada, não em nome da denúncia da ciência, mas invocando o conhecimento das condições da sua produção e dos seus usos sociais, das práticas dos cientistas e das características dos objectos e textos científicos.

Mas o impacto dos Estudos Sociais da Ciência fez-se sentir de outras formas. Diferentes correntes de inspiração feminista procuraram explorar as implicações destes trabalhos para além do âmbito da própria ciência e tecnologia. Ao subverter a oposição natureza/cultura, os estudos sociais da ciência sugeriam que as desigualdades e hierarquias fundadas em tais oposições – ou em oposições homólogas, como a oposição masculino/feminino – careciam de legitimidade científica, e que não era possível continuar a invocar a relação de dominação da cultura sobre a natureza que subjaz ao projecto da ciência e da tecnologia modernas como modelo para justificar a dominação baseada em supostas inferioridades naturais fundadas no sexo ou na raça, assimilando os dominados ao pólo da natureza da dicotomia natureza/cultura.

Mas a contribuição destas correntes vai mais longe. Ela aponta para a celebração positiva dos híbridos e da heterogeneidade, e para a valorização da incerteza e da indeterminação que a eles estão associadas, como espaços potenciais de emancipação. O monstro é aquilo que tem de ser mostrado, que não pode ser dito ou descrito, porque não é classificável dentro das categorias que utilizamos, geralmente, para falar do mundo e dos seres e dos objectos que o povoam. Se o termo monstro evoca o desconhecido, o inquietante, e o assustador, ele aponta também para os futuros virtuais contidos na indeterminação do presente. Daí, que se possa falar das promessas dos monstros associada à reinvenção de utopias, ou de monstros portadores de esperanças, apontando para a dimensão positiva e redentora associada ao monstruoso e ao desconhecido de diferentes culturas, e não só da cultura ocidental.

Por outro lado, assistimos à redescoberta da moral, um ressurgir da reflexão de um dos temas matriciais das ciências sociais e, em particular, da sociologia. Ao longo da história do pensamento deparamos com a convicção de que a ciência – neste caso a ciência da sociedade – e a racionalidade cognitiva e instrumental a ela associada constituiriam o fundamento de uma ordem social superior, susceptível de realizar integralmente o potencial de felicidade e de bem-estar que caracterizaria os seres humanos como seres morais, capazes de constituir comunidades políticas baseadas no reconhecimento de obrigações mútuas orientadas para a realização do bem comum.

Crescentemente, desde os anos 60 que têm vindo a emergir várias correntes que procuram ultrapassar, por um lado, os limites do debate geral e abstracto sobre a moral, e, por outro, a redução objectivante das concepções morais às suas condições sociais ou intelectuais ou à narrativa histórica da sua emergência. Essa ultrapassagem encontra expressão, em

primeiro lugar, na proliferação de trabalhos sobre os seres humanos como seres morais, sobre as competências cognitivas e emocionais em que assenta a sua capacidade de agir, na qualidade de sujeitos da vida social, em função, por um lado, das obrigações para com os outros seres humanos, e, por outro, de concepções do bem comum que vinculam as pessoas a colectivos, e que são a condição de existência de comunidades políticas, e ainda sobre as condições em que essa capacidade de agir é efectivamente accionada, em diferentes esferas da vida social, em diferentes contextos e situações.

A literatura produzida nesta direcção tem incidido, sobretudo, sobre as sociedades ocidentais e sobre os dilemas e contradições dos sistemas políticos e das doutrinas morais, sobre as quais o Ocidente procurou fazer assentar a afirmação da sua superioridade moral sobre outras sociedades.

Esta redescoberta da moral tem vindo a encontrar expressão, também, na preocupação de, para além do tratamento dos aspectos normativos, das definições positivas e das formas institucionais associadas à ideia de ordem moral, explorar o outro lado desse tema, ou seja, a injustiça, a violência, o terror ou o sofrimento, considerados como fenómenos que põem à prova a capacidade e as dificuldades das sociedades e dos actores sociais em actuarem em função dos princípios morais que afirmam partilhar e defender.

Os dois aspectos acabados de esboçar, aqui, recobrem-se parcialmente, mas não são coincidentes. Celebrar a dissolução das dicotomias que fundam o projecto da modernidade significa afirmar a dignidade e a interdependência de humanos e não-humanos, do que designamos por sociedade-cultura e do que designamos por natureza. O horizonte possível de emancipação para que aponta este enredo está associado, de forma privilegiada, ao que designamos, no Ocidente, por ecologia, a qual encontra expressão, nas sociedades do hemisfério Sul, nas diferentes versões do ecologismo popular. Mas a preocupação com a moral, a que se refere o segundo aspecto, baseia-se, não na dissolução ou ultrapassagem da dicotomia humanos/não-humanos ou sociedade-cultura/natureza, mas na afirmação da especificidade e irredutibilidade dos seres humanos enquanto seres morais. As dicotomias a dissolver, neste caso, são aquelas que fundam as desigualdades e hierarquias entre os seres humanos e entre as sociedades-culturas, afirmando, em seu lugar, tudo o que permite reconhecer, para além das contingências históricas, as condições de pertença a uma comum humanidade. Este sentido mantém uma relação privilegiada com o outro grande horizonte da emancipação, configurado pelo que no Ocidente se designa por Direitos Humanos, mas que, como sugeriu Boaventura de Sousa Santos, encontra uma

multiplicidade de formas diferentes de expressão nas mais diversas sociedades, enquanto concepções da dignidade humana.

Esta tensão não nos parece susceptível de resolução, nem sequer que tal seja desejável. A modernidade descobriria nas tensões e contradições ameaças à ordem que urgia resolver, através da subordinação de um dos termos da tensão ao outro. A crítica pós-moderna deve, antes, explorar o potencial criativo e emancipador das tensões. Os dilemas que estas geram são susceptíveis apenas de resoluções locais e temporárias, e, como tal, terão de passar por articulações locais de representações, práticas e formas de conhecimento, configurando uma espécie de razoabilidade concreta adequada aos diferentes contextos e situações.

Ao mesmo tempo, é fundamental a conservação de um horizonte global que passe pelo exercício da capacidade crítica, entendida aqui no duplo sentido de capacidade de denúncia – da injustiça, da desigualdade, da miséria, do sofrimento -, e de capacidade de argumentar. A crítica não pode assentar na proclamação de valores ou de princípios que se defende e aplica segundo a lógica do «not in my backyard» - admitindo na casa do vizinho o que não admitimos ou toleramos na nossa própria casa, desde os atentados ao ambiente até às violações dos direitos humanos -, mas na prática local de um universalismo verdadeiramente universal.

Não se pode voltar ao debate sobre literatura e compromisso sem que pareça que estamos a falar de restos fósseis. Limito-me a propor que regressemos ao autor, a essa concreta figura de homem ou de mulher que está por detrás dos livros e sem a qual a literatura nada seria. O problema não radica em que tenham desaparecido as causas que motivam o compromisso, mas sim o escritor deixou de se comprometer.

É tempo de voltar ao compromisso: o escritor tem de dizer quem é e o que pensa.

Não se resignem, indignem-se.

Eu vivo desassossegado, escrevo para desassossegar.

A literatura precisa de leitores indomesticáveis, para que ela própria o seja num futuro que trará uma civilização totalmente diferente, na qual talvez a escrita e a leitura não interessem.⁵⁹

2.3-Reconstruindo Temporalidades

Somos muito mais filhos do tempo em que nascemos e vivemos que do lugar onde nascemos.⁶⁰

⁵⁹ José Saramago, *op.cit.*, pp. 364,367, 371, 217 e 346.

Vem a propósito lembrar a oposição entre os conceitos de *não-lugar* e de *lugar* antropológico, tal como definidos por Marc Augé⁶¹, os lugares antropológicos definem contextos de sentido que desempenham uma função estruturante na formação da memória e na produção do saber. Trata-se de lugares que permitem a afirmação de uma identidade susceptível de servir de base estável a uma relação com o outro e que evidenciam uma dimensão histórica constante. Por contraste, o *não-lugar* caracteriza-se pela figura do excesso: excesso de acontecimentos, uma experiência do espaço marcada pela velocidade e pela fugacidade e, finalmente, uma multiplicação infinita dos pontos de referência. Os *não-lugar* são lugares solitários, já que, neles, todo o encontro é por definição fugaz.

Assim sendo, por um lado temos o *lugar* ao qual se reconhece uma identidade, um sentido de pertença, uma afectividade relacionada com aspectos vivenciais e por outro, o *não-lugar*, vazio de qualquer referência histórica, cultural, vivencial.

Marc Augé, define uma situação de *supermodernidade* segundo três figuras do excesso: a superabundância de acontecimentos; a superabundância espacial e a individualização das referências. A superabundância de acontecimentos descreve uma história em constante construção, promotora da crise de sentido e a perda de identidade, por outro lado, através da transformação acelerada da teia urbana, relacionada com as mudanças de escala, a noção de multiplicação de espaços é reconhecida.

Para definir *lugar*, segundo o ponto de vista antropológico, a localização de uma comunidade social, no tempo e no espaço, é tida em conta e relaciona-se com o sentido de pertença dos habitantes e a inteligibilidade dos visitantes. Quer-se identitário, relacional e histórico. *Lugar* é um espaço no qual se imprime um grau de afectividade que resulta das vivências, sob um ponto de vista histórico, um *lugar* é aquele que encerra toda uma história e geralmente constitui-se como símbolo identitário de uma comunidade, de uma nacionalidade, de uma cultura.

Para que se defina *não-lugar*, como resultado da *supermodernidade*, nos antípodas da definição de *lugar*, é preciso reflectir sobre as consciências individuais relacionadas com a superabundância, associada à multiplicidade de espaços. O espaço, é um conceito em si próprio abstracto e é aplicado, indiferentemente, à distância entre duas coisas ou dois pontos, bem como à ordem de grandeza temporal. Então, é possível definir um *lugar*, em

⁶⁰ José Saramago, *op.cit.*, pp. 161.

⁶¹ Marc Augé, *Não-lugares, Introdução a uma antropologia da supermodernidade*, Papirus, 1994.

última análise, como a relação entre duas realidades distintas, mas complementares, que se associam a espaços criados para o transporte, tempos livres, entre outros, e à relação que as pessoas mantêm com esses espaços. Assim sendo, *não-lugar* é todo o lugar considerado vazio de identidade histórica, vivencial, cultural e resulta da perda da relação efectiva entre o indivíduo, bem como uma comunidade, com o espaço. O *não-lugar* não cria uma identidade singular, não é relacional, e é um espaço simultaneamente de solidão e semelhança. É um espaço de passagem incapaz de dar forma a qualquer tipo de identidade. O autor questiona a capacidade efectiva da antropologia analisar e compreender a sociedade de hoje, caracterizada, segundo ele, como *supermodernidade*. As principais características desse novo tipo de organização social são, antes de mais, um novo entendimento da categoria de tempo. O ideal do progresso humano é frustrado diante das guerras, genocídios, intolerância, violência. Somado a isto, a categoria tempo, devido ao mundo da alta tecnologia, é acelerado. Hoje, o ontem já é história, tudo se torna acontecimento e que, por haver tantos factos, já nada é acontecimento. Um mesmo objecto é passível de múltiplas análises. O que é consequência da constante busca do ser humano pelo sentido do mundo.

Ao mesmo tempo, as constantes transformações espaciais, a mobilidade social, as trocas de bens e serviços e o enorme fluxo de informação dão a impressão de que o mundo encolheu. Esta contracção provoca alteração da escala em termos planetários através da concentração urbana, migrações populacionais e produção de não-lugares – aeroportos, centros comerciais, estações de metro, campos de refugiados, supermercados, etc., por onde circulam pessoas e bens. Hoje, estamos inseridos em todos os lugares, mesmo os lugares mais longínquos. Estes factores enfraquecem as referências colectivas, gerando um individualismo exacerbado, porém, sem identidade. Outra característica dos *não-lugares* é que estes são permeados de pessoas em trânsito, são espaços de ninguém.

Dito de outro modo, os processos de globalização, tal como se traduzem particularmente, na revolução digital, confrontam as humanidades e as ciências sociais com lógicas radicalmente descontextualizantes.

Diferentemente da concepção moderna de realidade, que representa um ideal descontextualizado, no paradigma emergente, insiste-se que o pensamento e a acção não deverão ser apenas racionais, mas também razoáveis, tolerando a diversidade social, cultural e intelectual. Esta razoabilidade traduzida, no fundo, numa atitude profundamente contextualista, atenta mais às contingências do que às regularidades deterministas, mais ao

particular e ao concreto do que à generalização abstracta. É essa exigência que permite não perder vista tudo aquilo que resiste à lógica da indiferenciação – a começar pelo sofrimento concreto dos seres humanos.

A proposta é, portanto, de uma racionalidade cosmopolita que, nesta fase de transição, terá de seguir uma trajectória inversa: expandir o presente para contrair o futuro. Só assim será possível criar o espaço-tempo para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso no mundo de hoje.

Conforme esclarece Boaventura de Sousa Santos, trata-se de expandir o presente através de uma sociologia das ausências e contrair o futuro com base em uma sociologia das emergências. Dado que vivemos uma situação de bifurcação, a imensa diversidade de experiências sociais revelada por estes processos deverá ser explicada adequadamente através de um *trabalho de tradução*, um procedimento capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis sem destruir a sua identidade.

Portanto, num projecto de investigação que se proponha estudar as alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global, produzidas pelos movimentos sociais que emergem por toda a parte na sua luta continuada contra a exclusão e a discriminação em diferentes domínios sociais e em diferentes países, os pontos de partida são três. Em primeiro lugar, a compreensão do mundo excede em muito a compreensão do mundo ocidental. Em segundo lugar, a compreensão do mundo e a forma como ele cria e legitima o poder social tem muito que ver com as concepções de tempo e da temporalidade. Em terceiro lugar, a característica mais fundamental da concepção ocidental de racionalidade é o facto de, por um lado, contrair o presente e, por outro expandir o futuro. A contracção do presente, ocasionada por uma peculiar concepção de totalidade, transformou o presente num instante fugidio, entrincheirado entre o passado e o futuro. Do mesmo modo, a concepção linear do tempo e a planificação da história permitiram expandir o futuro indefinidamente. Quanto mais amplo o futuro, mais radiosas as expectativas confrontadas com as experiências do presente.

Apresenta-se, hoje, uma oportunidade imperdível às ciências sociais de ultrapassarem o seu carácter derivado e dividido e de colocarem o estudo da realidade social no quadro de uma visão integrada do estudo de toda a realidade material. Obviamente, como acontece com todas as oportunidades, só as alcançaremos, só a cumprimos se a agarrarmos. O que hoje se torna possível é uma reestruturação do estudo da realidade social. Pode ser uma reestruturação que compreenda que a flecha do tempo oferece a possibilidade de criação.

Entrámos numa bifurcação das estruturas do conhecimento que apresenta ser, em muitos aspectos, caótica. Mas é claro que vamos emergir dela com uma nova ordem. Essa ordem não é determinada, mas é determinável.

3. Contra-epistemologia e *Epistemologias do Sul* ou Práxis anti-sistémica

3.1 Contra-epistemologia e *Epistemologias do Sul*⁶²

No período de transição que iniciamos, no qual resistem ainda as versões abissais de totalidade e unidade, provavelmente precisamos, para seguir em frente, de uma epistemologia geral residual ou negativa: uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral, sustentada numa dialéctica negativa enquanto compreensão do que é o contrapolo positivo postulado por esse negativo. Para, então, considerar as condições concretas e intencionais ou fundamentantes da sua possibilidade, sustentada num assumido e esclarecido espírito de utopia, também como integrante desse momento dialéctico fundamental, pois sem ele não há projecto de futuro. Este projecto contra-hegemónico baseia-se na negação do presente em vez de assentar na definição do futuro e centra-se na promoção de intercâmbios entre movimentos e não na avaliação ou hierarquização do conteúdo destes. Do mesmo modo, é necessário um universalismo negativo, quer dizer, um acordo geral sobre o facto de que nenhum grupo, nenhuma teoria ou prática singular possui a fórmula infalível para conceber outro mundo possível e concretizá-lo. O contexto em que uma nova dimensão de utopia deve ser entendida, significa a reemergência de uma utopia crítica, isto é, a crítica radical da realidade presente e o desejo de uma sociedade melhor. Utopia, aqui entendida como exploração, através da imaginação política, de novas possibilidades humanas e novas formas de vontade, e a oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente diferente melhor porque vale a pena lutar e a que a humanidade tem direito. Isto acontece, no entanto, num contexto em que a utopia anti-utópica do neoliberalismo é ainda dominante apesar dos sinais de crise cada vez mais evidentes. Daí, a especificidade do conteúdo utópico desta nova utopia crítica, quando comparada com as utopias críticas que prevaleceram no final do século XIX e início do século XX. Num contexto em que a utopia conservadora prevalece em absoluto, é mais importante afirmar a possibilidade de alternativas do que defini-las. A nova dimensão utópica consiste em afirmar a possibilidade de uma globalização contra-hegemónica. Por outras palavras, a nova utopia

⁶² Apropriamo-nos desta expressão que constitui o título de um livro, cuja organização ficou a cargo de Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses e congrega um conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a actual hegemonia dos saberes do Norte que, ao longo dos últimos séculos desqualificou ou eliminou outras formas de saber, propondo, em seu lugar, um projecto de epistemologia alternativa genericamente designado por *Epistemologias do Sul*.

afirma-se mais como negatividade - a definição daquilo que critica -, do que como positividade - a definição daquilo a que aspira.

Recorde-se que o projecto de epistemologia tem vindo a ser objecto de crítica que culminou no aparecimento de propostas de rejeição desse projecto e da reivindicação a ele associada da capacidade de definição dos critérios que permitem estabelecer o que é e não é conhecimento e como este pode ser validado. Ao mesmo tempo, contudo, foi ganhando contornos uma constelação de posições críticas da epistemologia que mais do que promover e celebrar a sua dissolução, viria a reivindicar a necessidade de uma epistemologia radicada nas experiências do *Sul* global.

Importa reconhecer que a epistemologia dominante é, de facto uma epistemologia contextual que assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo. A transformação deste hiper-contexto na reivindicação de uma pretensão de universalidade, que veio a resultar na ciência moderna, é o resultado de uma intervenção epistemológica que só foi possível com base na força com que a intervenção política, económica e militar do colonialismo e do capitalismo modernos se impuseram aos povos e culturas não-ocidentais e não-cristãos. A epistemologia enquanto projecto filosófico é indissociável da emergência e consolidação da ciência moderna, que tomou como modelo uma das formas de conhecimento que se propunha avaliar, a ciência. Assim, de teoria do conhecimento, a epistemologia convertia-se rapidamente em teoria do conhecimento científico.

Esta dupla intervenção foi de tal maneira profunda que descredibilizou e, sempre que necessário, suprimiu todas as práticas sociais de conhecimento que contrariassem os interesses que ela servia. Com isso, desperdiçou-se muita experiência social e reduziu-se a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. Não se tratou apenas de uma perda gnoseológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica, saberes inferiores próprios de seres inferiores. *As desgraças de África não precisavam que se lhes acrescentasse a gula assassina do homem branco.*⁶³

Não há dúvida que os europeus fizeram grandes contribuições culturais para o nosso empreendimento humano colectivo, mas não é verdade que ao longo de dez mil anos eles tenham contribuído muito mais que outras civilizações, e nada leva a supor que haverá menos centros de sabedoria colectiva neste milénio.

⁶³ José Saramago, *op.cit.*, pp. 380.

Prenuncia-se uma nova questão epistemológica, caso as práticas sociais e os actores colectivos recorram a diferentes tipos de conhecimento. Uma avaliação adequada da sua utilidade para a emancipação social só pode ser fundada numa epistemologia que, ao contrário das epistemologias hegemónicas do ocidente, não conceda supremacia à priori ao conhecimento científico, produzido sobretudo no Norte, permitindo assim, um relacionamento mais justo entre diferentes formas de conhecimento.

Além do mais, qualquer avaliação histórica do papel da ciência terá de ter presente que os juízos epistemológicos sobre a ciência não podem ser feitos sem considerar a institucionalidade que se constituiu com base nela. A epistemologia que conferiu à ciência exclusividade do conhecimento válido traduziu-se num vasto aparato institucional. Ora, essa dimensão institucional ficou fora do radar epistemológico. Com isso, o conhecimento científico pôde ocultar o contexto sociopolítico da sua produção subjacente à universalidade descontextualizada da sua pretensão de validade.

Importa, pois, questionar se será possível desenhar um projecto que recupere as preocupações que estiveram na origem da epistemologia sem que esse projecto fique cativo da referência central à ciência moderna enquanto padrão a partir do qual são avaliados e validados outros saberes. Em resposta a esta questão, podemos afirmar que a crítica a este regime epistemológico é hoje possível devido a um conjunto de circunstâncias que permitem identificar melhor que nunca a possibilidade e até a urgência de alternativas epistemológicas, ao mesmo tempo que revelam a gigantesca dimensão das oposições políticas e culturais que impedem, ou tentam impedir, a sua concretização. Não descuremos que as condições do tempo presente tornam as diferenças culturais e políticas mais profundas e traiçoeiras e, portanto, mais difícil a luta contra elas. O capitalismo global, mais do que um modo de produção, é hoje um regime cultural e civilizacional que estende cada vez mais a sua autoridade a domínios muito vastos da vida em sociedade, da família à religião, da concepção do tempo livre às relações com os que nos são mais próximos, da avaliação do mérito científico à avaliação moral dos comportamentos que nos atingem.

Fundamental é que as alternativas à epistemologia dominante reconheçam, antecipadamente, o princípio de que o mundo é epistemologicamente diverso e que essa diversidade, longe de ser algo negativo, representa um enorme enriquecimento das capacidades humanas para conferir inteligibilidade e intencionalidade às experiências sociais.

Denominamos justamente a diversidade epistemológica do mundo por *Epistemologias do Sul*. O Sul, esclareça-se, é aqui concebido metaforicamente como uma arena de desafios epistemológicos que procuram consertar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que não atingiram níveis de desenvolvimento económicos semelhantes ao do Norte global. Porém, a sobreposição não é total, porque de um lado, no interior do norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos, como trabalhadores, mulheres, afro-descendentes e outros, foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do sul geográfico sempre existiram pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuaram a exercer contra as classes e grupos sociais subordinados.

Epistemologias do Sul deve ser compreendido como uma reconstrução epistemológica radical assente numa intenção de simetrizar os saberes existentes no mundo e, ao mesmo tempo, ancorar a reflexão sobre eles no seu carácter situado e nas condições locais e situadas da validade de cada um deles, aferidas a partir das suas consequências. A avaliação de um dado modo de conhecimento ou de saber pelas suas consequências implica que existam critérios a partir dos quais essa avaliação possa ser sujeita. Assim, toma-se como ponto de partida desta concepção de conhecimento a experiência e o mundo dos oprimidos. Nesta perspectiva, o critério de avaliação de um dado conhecimento depende do modo como ele afecta a condição dos oprimidos.

A epistemologia do Sul, partilha a ideia de indissociabilidade da produção de conhecimento e da intervenção transformadora no mundo, ao mesmo tempo, que a situa explícita e inequivocamente do lado dos subalternos e dos oprimidos. Deste modo, concebemos uma epistemologia alternativa como uma epistemologia do Sul.

Para melhor compreendermos esta proposta alternativa impõe-se que reconsideremos, uma vez mais, a contraposição fundamental entre pensamento abissal e pensamento pós-abissal, oferecida por Boaventura de Sousa Santos, reafirmando que o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. A luta pela justiça social global deve, por isso, ser também, uma luta pela justiça cognitiva global. Para ser bem sucedida esta luta exige um novo pensamento, um pensamento pós-abissal. Esclareça-se

que a permanência das linhas abissais globais ao longo de todo o período moderno não significa que estas se tenham mantido fixas. Historicamente, as linhas globais que dividem os dois lados têm vindo a deslocar-se. Mas, em cada momento histórico, elas são fixas e a sua posição é fortemente vigiada e guardada. De qualquer modo, as linhas cartográficas abissais que demarcavam o velho e o novo mundo na era colonial, subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo.

Neste contexto, embora a ciência e a epistemologia não desapareçam no quadro de um pensamento pós-abissal, passam, todavia, a existir numa configuração distinta de saberes, como integrando uma ecologia dos saberes. As contribuições de Boaventura Sousa Santos para o debate epistemológico no Norte caracterizam-se pela identificação de um conjunto de processos e manifestações de crise que são interpretados no quadro de uma crise mais geral do projecto de modernidade, onde o adjectivo pós-moderno foi utilizado para caracterizar um processo de transformação que questionava o próprio projecto de ciência moderna e sua viabilidade. Esta reflexão continuava a ter como seu centro principal as ciências, mas procurava explorar as formas de relacionamento das ciências com outros saberes e experiências. A passagem desta reflexão a um outro enquadramento tornou-se possível a partir do envolvimento com as experiências do Sul e com as interrogações por estas suscitadas sobre a relevância dos saberes do Norte para abordar um mundo que é mais do que o mundo ocidental e uma compreensão do mundo que não se esgota na compreensão ocidental do mundo.

A crítica do ocidentalismo é tanto mais convincente quanto, com base nela, se aponta para a possibilidade de um ocidente não ocidentalista. Obviamente que vai uma distância muito grande entre conceber um ocidente não ocidentalista e transformar uma tal concepção em realidade política. Talvez a distância seja intransponível enquanto vivermos em sociedades capitalistas. A possibilidade de um ocidente não ocidentalista está, portanto, intimamente ligada à possibilidade de um futuro não capitalista.

As duas possibilidades visam o mesmo objectivo ainda que usando instrumentos e lutas distintos. Nas condições em que hoje pode ser pensada, a concepção de um ocidente não ocidentalista traduz-se em reconhecer problemas, incertezas e perplexidades e transformá-los em oportunidades de criação política emancipatória.

Estas propostas não pretendem eliminar as incertezas do nosso tempo, visam antes assumi-las plenamente e usá-las produtivamente, transformando-as de constrangimento em oportunidade.

Esta alternativa baseia-se na ideia base, já apresentada, de que a justiça social global não é possível sem uma justiça cognitiva global. Pelo que, nenhum saber poderá ser elevado à condição de modelo a partir do qual será aferida a validade dos outros saberes sem considerar as condições situadas da sua produção e mobilização e as suas consequências. As operações de validação dos saberes decorrem, pois, da consideração situada da relação entre estes, configurando uma ecologia dos saberes.

O projecto de uma epistemologia do Sul é indissociável de um contexto histórico em que emergem com particular visibilidade e vigor novos actores históricos do Sul global, sujeitos colectivos de outras formas de saber e de conhecimento que, a partir da regra epistemológica ocidental, foram ignorados, silenciados, marginalizados, desqualificados ou simplesmente eliminados.

Nesta perspectiva, o que conta como conhecimento é muito mais do que a epistemologia convencional admite. O reconhecimento da diversidade das formas de conhecer, uma diversidade cujos limites são impossíveis de estabelecer previamente ao envolvimento activo com essas formas, obriga a redefinir as condições de emergência, de desenvolvimento e de validade de cada uma dessas formas, incluindo a ciência moderna, que passa assim a ser objecto de uma avaliação situada que obriga à simetria radical de todos os saberes. Os critérios que permitem determinar a validade desses diferentes conhecimentos deixam de se referir a um padrão único, o do conhecimento científico, e passam a ser indissociáveis da avaliação das consequências desses diferentes saberes na sua relação com as situações em que são produzidos, apropriados ou mobilizados. Deste modo será possível alimentar a esperança de um diálogo construtivo entre as formas de crítica epistemológica imanente que têm marcado o debate no Norte e a epistemologia do Sul em construção. Mas advirta-se sobre o problema de ter de usar, ainda que de um modo subversivo, as ferramentas conceptuais e teóricas do pensamento do Norte, no entanto, ao usarmos a expressão epistemologias do Sul, estamos a utilizá-la num quadro que não é o quadro familiar em que se entende o que é a epistemologia, mas antes que é adequado a novas interrogações que não é possível formular a partir do pensamento abissal.

A vinculação explícita da proposta de uma epistemologia do Sul e do seu corolário, a uma concepção do universo dos saberes como uma ecologia, a uma concepção pragmática dos

saberes, das formas da sua produção, validação, circulação, apropriação, partilha e avaliação permite, em simultâneo, assinalar a relevância de um pensamento alternativo de alternativas epistemológicas e encontrar as convergências que tornam viável e produtivo o diálogo com as formas mais inovadoras de crítica epistemológica que têm emergido ininterruptamente dos mais diversos estudos e a propósito das mais diversas matérias. É, portanto, na referência explícita ao mundo e às experiências dos oprimidos como lugar de partida e de chegada, a uma outra concepção do que conta como conhecimento ou como saber que a epistemologia do Sul confronta o pragmatismo com os seus limites. Esses limites são os limites da crítica da epistemologia no quadro do pensamento abissal.

O reconhecimento da persistência do *pensamento abissal* é, assim, a condição primeira para começar a pensar e a agir para além dele. Sem este reconhecimento, o pensamento crítico permanecerá um pensamento derivativo que continuará a reproduzir as linhas abissais. Pelo contrário, o pensamento pós-abissal é um pensamento não-derivativo, envolve uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e acção. No nosso tempo, pensar em termos não-derivativos significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente por o outro lado da linha ser o domínio do impensável na modernidade ocidental, isto é o Sul global não-imperial, concebido como metáfora do sofrimento humano sistémico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo.

O que é característico do nosso tempo é o facto de a ciência pertencer simultaneamente ao campo das ideias e ao campo das crenças. A crença na ciência excede em muito o que as ideias científicas nos permitem realizar.

A ecologia dos saberes é, basicamente, uma contra-epistemologia. O impulso básico que a faz emergir resulta de dois factores. O primeiro é o novo surgimento político de povos e visões do mundo do outro lado da linha como parceiros de resistência ao capitalismo global, isto é, a globalização contra-hegemónica. Em termos geopolíticos, trata-se de sociedades periféricas do sistema mundial moderno, onde outros conhecimentos não-científicos e não-ocidentais prevalecem nas práticas quotidianas das populações. O segundo factor é uma proliferação sem precedentes de alternativas que não podem ser agrupadas sob a alçada de uma única alternativa global. A globalização contra-hegemónica destaca-se pela ausência de uma alternativa no singular.

A ecologia dos saberes convida a uma reflexão mais profunda sobre a diferença entre a ciência como monopolista e a ciência como parte dessa ecologia dos saberes.

As intervenções no mundo real que a ciência favorece tendem a ser as que servem os grupos sociais que têm mais acesso a este conhecimento.

Desde logo, uma premissa básica da ecologia dos saberes é que todos os conhecimentos têm limites internos e limites externos. Os internos dizem respeito aos limites de intervenções no real que permitem. Os externos decorrem do reconhecimento de intervenções alternativas tornadas possíveis por outras formas de conhecimento. Para uma ecologia dos saberes, o conhecimento como intervenção no real ao invés do conhecimento como representação do real, é a medida do realismo. A credibilidade da construção cognitiva mede-se pelo tipo de intervenção no mundo que proporciona, ajuda ou impede.

A ecologia dos saberes é uma epistemologia destabilizadora, no sentido em que se empenha numa crítica radical da política do possível, sem ceder a uma política impossível. A coexistência de diferentes temporalidades ou durações em diferentes práticas de conhecimento requer, conforme já referimos, uma expansão da moldura temporal. As experiências subalternas do Sul global têm sido forçadas a responder tanto à curta duração das necessidades imediatas de sobrevivência como à longa duração do capitalismo e do colonialismo.

A ecologia dos saberes não concebe os conhecimentos em abstracto, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real. Centra-se, pois, nas relações entre saberes, nas hierarquias que se geram entre eles, uma vez que nenhuma prática concreta seria possível sem hierarquias. Contudo, em lugar de subscrever uma hierarquia única, universal e abstracta entre os saberes, a ecologia dos saberes favorece hierarquias dependentes do contexto, à luz dos resultados concretos pretendidos ou atingidos pelas diferentes formas de saber.

Na perspectiva das epistemologias abissais do Norte global, o policiamento das fronteiras do conhecimento relevante é de longe mais decisivo do que a discussão sobre diferenças internas.

Quanto à questão da natureza e avaliação das intervenções no mundo real. Como podemos traduzir esta perspectiva em práticas de conhecimento? Na busca de alternativas à dominação e à opressão, como distinguir entre alternativas ao sistema de dominação e opressão e alternativas dentro do sistema ou, mais especificamente, como distinguir alternativas ao capitalismo de alternativas dentro do capitalismo?

Renovo aqui uma questão e um ensaio de resposta, colocada por Boaventura Sousa Santos⁶⁴

Qual seria o impacto de uma concepção pós-abissal de conhecimento, como uma ecologia dos saberes, sobre as instituições educativas e centros de investigação? Nenhuma destas perguntas tem respostas definitivas. Mas o esforço para tentar dar-lhes resposta – certamente um esforço colectivo e civilizacional – é, provavelmente, a única forma de confrontar a nova e mais insidiosa versão do pensamento abissal: a constante ascensão do paradigma da apropriação/violência no interior do paradigma da regulação/emancipação.

Não esqueçamos que é próprio da ecologia dos saberes constituir-se através de perguntas constantes e respostas incompletas. Aí reside a sua característica de pensamento prudente. A vigilância requerida pela ecologia de saberes transforma o pensamento pós-abissal num profundo exercício de auto-reflexividade. Simplesmente, o mote não poderá ser apenas o reconhecimento de erros passados, para ser a participação solidária na construção de um futuro pessoal e colectivo, sem nunca ter a certeza de não repetir os erros cometidos no passado.

3.2 Práxis anti-sistémica, cosmopolitismo subalterno e globalização contra-hegemónica

*Fora da História não há nada.*⁶⁵

Existirá realmente uma alternativa ao capitalismo? A perplexidade causada por esta questão reside na teoria da história que lhe está subjacente. Se tudo o que existe na história é histórico, ou seja, tem um princípio e um fim, porque razão devia o capitalismo ser diferente?

É inegável que existe, hoje, efectivamente uma intensidade de pressão subterrânea para a transformação.

A globalização hegemónica neoliberal atingiu um paradigma jurídico e político que tem um âmbito global. Inspirado por uma visão altamente selectiva da tradição ocidental, este

⁶⁴ *Para além do Pensamento Abissal*, pp. 33.

⁶⁵ *José Saramago, op.cit.*, pp. 269.

foi praticamente imposto em todo o sistema-mundo. Isso quer dizer que a questão da relação entre o direito e a emancipação social, não obstante ser, historicamente, uma questão ocidental, pode agora vir a transformar-se numa questão global, uma questão, enfim, que encaixa bem na agenda política e científica quer dos países ocidentais, quer dos países não-ocidentais, quer ainda dos países centrais, semiperiféricos e periféricos.

A reinvenção do direito implica que se proceda a uma busca de concepções e práticas subalternas, concepções e práticas materializadas num esforço de propor formas de globalização contra-hegemónica. Num período, em suma, de transição paradigmática que nos afasta da modernidade dominante, a modernidade ou pós-modernidade subalterna fornece-nos alguns instrumentos que nos hão-de permitir fazer a passagem, cumprir a travessia rumo a um futuro progressista, que o mesmo é dizer, na direcção de uma ordem e de uma sociedade boas, que ainda estão por vir.

A economia internacional capitalista obedeceu à sua lógica de incessante acumulação de capital com tamanha constância que estava a atingir o seu ideal teórico, a mercantilização de tudo. Isto reflecte-se em diversas realidades sociológicas recentes: o alcance da mecanização na produção, a eliminação de barreiras espaciais à troca de mercadorias e informação, a desruralização do mundo, o quase esgotamento do ecossistema, o alto grau de monetização do processo de trabalho, e o consumismo, quer dizer, a mercantilização cada vez maior do consumo. A combinação da consciência política com crises fiscais nos países resultará numa luta geral na forma de guerra civil, em cada país e a nível global, afirmou diversas vezes Wallerstein.

A primeira vítima das diversas tensões sobre o sistema é a legitimidade das estruturas estatais e, por consequência, a sua capacidade de manterem a ordem. Isto tem custos económicos e em termos de segurança, que por sua vez acentuarão as tensões, enfraquecendo ainda mais a legitimidade das estruturas estatais. Esta descrição não é do futuro, mas do presente. Isto mesmo demonstram as notícias que, a toda a hora, nos vão dando conta destes acontecimentos um pouco por toda a parte e, de nada adianta que disfarçemos a realidade, iludindo-nos e enganando-nos, identificando aquilo que se passa hoje, sobretudo no Norte de África, como sendo um fenómeno circunscrito ao mundo árabe. Apesar da pronta contra-resposta, a que também assistimos hoje, por parte do *Norte Global*, para evitar o efeito de contágio destes acontecimentos a outros países, ela será irremediavelmente ineficaz a médio e longo prazo. Razão tinha Wallerstein, quando afirmava, há dias que:

*Os ventos de mudança são mundiais. (...) EUA e Europa Ocidental estão a fazer tudo o que está ao seu alcance para canalizar, limitar ou orientar os ventos de mudança. Mas o seu poder já não é o que era. E os ventos de mudança sopram nos seus próprios territórios. É característica dos ventos a sua direcção e a sua força não serem constantes, o que os torna imprevisíveis. Desta vez, os ventos sopram com grande intensidade. Poderá não ser fácil canalizá-los, limitá-los ou orientá-los.*⁶⁶

Avizinham-se, sem dúvida, tempos difíceis. A ideologia securitária e belicista que tem tomado conta das políticas nacionais e internacionais vai dificultar a organização do movimento contra-hegemónico e sobretudo o cruzamento de fronteiras aos activistas, a criminalização do protesto social está em curso.

Porque a crise da democracia liberal é hoje mais evidente do que nunca, a mudança de sistema é uma possibilidade real. Essa mudança parte de iniciativas de resistência das classes populares como uma forma de luta de classes, uma luta dos excluídos e seus aliados, visando criar novos critérios de inclusão social que ponham fim à opressão classista, racial, étnica, cultural, etc., uma tal democratização social e política implica a reinvenção ou refundação do Estado moderno.

A despolarização do Estado e a desestatização da regulação social mostram que se assiste ao surgimento, sob o mesmo nome – Estado – de uma forma nova e mais vasta de organização política, a qual é articulada pelo próprio Estado e é composta por um conjunto híbrido de fluxos, redes e organizações em que se combinam e se interpenetram elementos estatais e não-estatais, nacionais e globais. Nestas circunstâncias, o Estado, mais do que um conjunto homogéneo de instituições, é um campo de batalha política não regulada, onde as lutas travadas pouco se assemelham ao combate político convencional.

Deve, portanto, concluir-se que o desenho institucional da nova forma de Estado emergente está, ainda, por inventar. Resta, com efeito, saber se a nova matriz institucional será feita de organizações formais, ou de redes e fluxos, ou até mesmo de formas híbridas e dispositivos flexíveis susceptíveis de reprogramação. Não é, por isso, difícil de prever que as lutas democráticas a travar nos próximos anos serão, essencialmente, lutas por desenhos institucionais alternativos.

Este esforço colectivo para cumprir o desígnio de mudança civilizacional é composto por um movimento principal e um contra-movimento subalterno. O movimento principal traduz-se no regresso do colonial e do colonizador, e é este que importa combater e vencer. O muro da segregação israelita na Palestina e as categorias de terrorista, imigrante

⁶⁶ Immanuel Wallerstein, *Courrier International*, Junho 2011, n.º 184, pp.98.

indocumentado, combatente inimigo ilegal, constituem talvez as metáforas mais adequadas da nova linha abissal e da cartografia confusa a que conduz. Se considerarmos ainda que a divisão entre zonas selvagens e zonas civilizadas está a transformar-se num critério geral de sociabilidade, um novo espaço-tempo hegemónico que atravessa todas as relações sociais, económicas, políticas e culturais e que, por isso, é comum à acção estatal e à acção não-estatal, podemos afirmar que experimentamos um período em que as sociedades são politicamente democráticas e socialmente fascistas. Ora, o contra-movimento subalterno materializado no realismo de resistência, sobretudo resistência política, terá de ter como postulado também a resistência epistemológica, porquanto, repita-se, não existe justiça social global sem justiça cognitiva global.

Por caminhos distintos, tanto a crise terminal porque passa o neoliberalismo como a experiência mais recente de Estados mais progressistas da América Latina revelam que estamos a caminho de uma nova centralidade do Estado, mais aberta à diversidade social, económica e política. Trata-se de uma centralidade assente na heterogeneidade social, ou seja, de uma centralidade regulada pelo princípio da complexidade.

Como o que caracteriza as épocas de transição é coexistirem nela situações do velho paradigma com soluções do novo paradigma, esta nova forma de uma possível organização social democrática transicional terá de assentar em três princípios de experimentação política. O primeiro é que a experimentação social, económica e política exige a presença de várias formas de exercício democrático; o segundo princípio é que, uma qualquer forma de organização social, só é genuinamente experimental na medida em que às soluções institucionais são dadas iguais condições para se desenvolverem, de acordo com a sua lógica própria, ou seja, uma sociedade experimental é democrática na medida em que confere igualdade de oportunidades às diferentes propostas de institucionalidade democrática. Nestas circunstâncias, a nova organização experimental deve não só garantir a igualdade de oportunidades a diferentes projectos de institucionalidade democrática, mas deve também, e é este o terceiro princípio de experimentação política, garantir padrões mínimos de inclusão que tornem possível a cidadania activa necessária a acompanhar e avaliar o desempenho dos projectos alternativos.

*A social-democracia não é um capitalismo mais arguto, mais inteligente, actualizado, moderno, capaz de manobrar as forças sociais. A social-democracia destina-se a tornar pacífico o capitalismo, e é condição própria do comunismo destruir o capitalismo.*⁶⁷

No século vinte e um, a tarefa de pensar alternativas económicas e sociais e por elas lutar é particularmente urgente por duas razões relacionadas entre si. Em primeiro lugar, vivemos numa época em que a ideia de que não há alternativas ao capitalismo obteve um nível de aceitação que provavelmente não tem precedentes na história do capitalismo mundial. Em segundo lugar, a alternativa sistémica ao capitalismo, representada pelas economias socialistas centralizadas, revelou-se inviável. Paradoxalmente, nas últimas décadas, o capitalismo revelou, como nunca antes, a sua pulsão auto-destrutiva, do crescimento absurdo da concentração de riqueza e da exclusão social, à crise ambiental, da guerra infundável pelo controlo do acesso aos recursos naturais à crise alimentar. Por outro lado, o colapso dos sistemas de socialismo de Estado abriu espaço político para a emergência de múltiplas formas de economia popular, da economia solidária às cooperativas populares, do comércio justo às formas de integração regional segundo princípios de reciprocidade e solidariedade.

Para realizar todo o fermento de transformação progressista contido no momento, vai ser necessário congrega a solidariedade de todos, de todas as organizações e movimentos de esquerda do mundo e muito particularmente do mundo latino-americano. Para o efeito, esquerda é o conjunto de teorias e práticas transformadoras que, ao longo dos últimos cento e cinquenta anos, resistiram à expansão do capitalismo e ao tipo de relações económicas, sociais, políticas e culturais que ele gera, e que assim procederam na crença da possibilidade de um futuro pós-capitalista, de uma sociedade alternativa, mais justa, porque orientada para a satisfação das necessidades reais das populações, e mais livre, porque centrada na realização das condições do efectivo exercício de liberdade. A essa sociedade alternativa foi dado o nome genérico de socialismo.

*O modelo comunista falhou, não tenho dúvidas. É mais do que óbvio. Podemos dar-lhe os nomes que quisermos, socialismo científico, socialismo real, mas os factos estão aí, a dizê-lo e a prová-lo claramente: o modelo real falhou. Este era um dos modelos possíveis. Mas penso que o ideal não morre. Sobreviverá, disso tenho a certeza, e haverá tempo para pensar nele noutra escala, noutras condições.*⁶⁸

⁶⁷ José Saramago, *op.cit.*, pp. 380.

⁶⁸ José Saramago, *op.cit.*, pp. 381.

Enfim, é necessária uma teoria de vanguarda que permita reconstruir um a nova organização política assente numa práxis progressista. Levar a democracia a sério significa não só levá-la muito para além dos limites da democracia liberal, mas também criar um conceito de democracia radicalmente novo, a democracia como todo o processo de transformação da relação de poder desigual em relações de autoridade partilhada. Quer dizer, a democracia tem de existir muito para além do sistema político, no sistema económico, nas relações familiares, raciais, sexuais, regionais, religiosas, comunitárias. Por consequência, socialismo é democracia sem fim. As novas concepções de democracia e diversidade social, cultural e política enquanto pilares da construção de um socialismo viável e auto-sustentado exigem que se pense radicalmente a centralidade monolítica de Estado, bem como a suposta homogeneidade da sociedade civil.

Neste processo será inevitável que a temporalidade de longo prazo da mudança civilizacional fique, por algum tempo, subordinada à temporalidade imediata das soluções urgentes. Uma acção imediata de curto prazo pode ser a melhor forma de dar credibilidade à necessidade de uma mudança civilizacional, mais que não seja devido aos inultrapassáveis obstáculos contra os quais terá de lutar, enquanto o paradigma civilizacional continuar o mesmo. Entretanto, porque o momento actual é de desintegração, é necessário empreender simultaneamente acções que tenham em atenção as preocupações de longo prazo, de busca de um mundo melhor e possível.

A resistência subalterna de oposição é uma forma cultural e política de globalização contra-hegemónica que contém uma promessa real apesar do seu carácter ser de momento claramente embrionário. De facto, para captá-lo é necessário realizar a sociologia das emergências. Esta consiste numa amplificação simbólica de sinais, pistas e tendências latentes que, embora dispersas, embrionárias e fragmentadas, apresentam novas constelações de sentido tanto no que respeita à compreensão como à transformação do mundo. Ela manifesta-se através das iniciativas e movimentos que constituem a globalização contra-hegemónica. Consiste num vasto conjunto de redes, iniciativas, organizações e movimentos que lutam contra a exclusão económica, social, política e cultural gerada pela mais recente incarnação do capitalismo global, conhecido como globalização neoliberal. Desde o início do novo século, o Fórum Social Mundial tem sido a expressão mais conseguida de globalização contra-hegemónica e de resistência subalterna. A novidade destes movimentos reside no seu profundo sentido de incompletude, sem contudo ambicionar a completude.

*O que me preocupa não é tanto o que acontecerá – possivelmente eu já não estarei cá - , mas sim que as pessoas não se preocupem.*⁶⁹

Apesar de ser a forma hegemónica de globalização, a globalização neoliberal não é a única que existe. Por todo o mundo se assiste a grupos sociais, redes, iniciativas, organizações e movimentos de tipo local, nacional e transnacional, que se têm mostrado activos no esforço de enfrentar a globalização neoliberal e de lhe contrapor alternativas. Em conjunto, elas constituem aquilo que designamos por globalização contra-hegemónica. São contra-hegemónicas não apenas porque combatem as sequelas económicas, sociais e políticas da globalização hegemónica, mas também porque desafiam a concepção de interesse geral que lhe está subjacente e propõem uma concepção alternativa. Para a globalização hegemónica, a expansão desenfreada do capitalismo global é o interesse geral, estando, como tal, legitimada para produzir formas de exclusão social amplas, inevitáveis e, em última análise, positivas – porque visam promover o crescimento. Pelo contrário, os movimentos e organizações contra-hegemónicos defendem que uma exclusão maciça a esse ponto é a prova clara de que os interesses do capital, longe de serem o interesse geral, são, na verdade, inimigos deste, porquanto a exclusão social e, em particular, o fascismo social, que é a sua forma mais extrema, negam a dignidade humana básica e o respeito de uma grande parte da população mundial.

A globalização contra-hegemónica centra-se, por isso, no combate contra a exclusão social. E materializa-se num projecto plural. Tal pluralidade e diversidade não eliminam a possibilidade de comunicação, de compreensão mútua e de cooperação entre diferentes lutas. De facto, o potencial e a viabilidade da globalização contra-hegemónica giram, exactamente, à volta dessa possibilidade. No entanto, tudo o que for conseguido, graças à colaboração entre movimentos e organizações revolucionárias, será menos o resultado de um ponto de partida comum do que de um comum ponto de chegada. Este acervo de projectos e lutas, heterogéneas e diversificadas, concretizam o ideal contra-hegemónico dos oprimidos.

Em suma, os socialmente excluídos, vítimas da concepção hegemónica de globalização, aspiram desesperadamente, mas não desesperançadamente, a uma nova concepção de globalização, uma globalização contra-hegemónica, subalterna e, de oposição. Este movimento subalterno é, portanto, uma variedade opositiva. Esta práxis subalterna de oposição é uma forma político-cultural de globalização contra-hegemónica. É, numa

⁶⁹ José Saramago, *op.cit.*, pp.482.

palavra, o nome dos projectos emancipatórios cujas reivindicações e critérios de inclusão social se projectam para além do capitalismo global. O que está em causa é a constituição de uma globalização contra-hegemónica capaz de incluir vários mundos, vários tipos de organizações e de movimentos sociais, e várias concepções de emancipação social. A obrigação política que há-de unir toda essa diversidade há-de ser uma obrigação política horizontal com suporte na substituição das relações de poder por relações de autoridade partilhada.

As lutas emancipatórias guiam-se por um princípio pragmático baseado num conhecimento que vem não da teoria mas do senso comum, tornar o mundo um lugar cada vez menos cómodo para o capital global. É uma ideia de potencial destabilizador, um potencial que, independentemente da escala dos movimentos, se reforça quando estes se articulam entre si e operam em rede. Uma qualquer luta de incidência local pode bem ser a força que vai ajudar ao arranque do motor maior de um movimento global. Da mesma maneira, um movimento global pode também vir a ser o pequeno motor que ajuda o motor grande de um combate local a arrancar.

Para que o actual pendor eurocêntrico seja substituído por um critério mais ponderado e imparcial sobre a história e sua avaliação cultural, será preciso uma luta política e cultural intensa e constante. Não precisamos de novos fanatismos mas de profundo trabalho intelectual, a nível colectivo e individual. Precisamos também de adoptar o conceito de direitos humanos e esforçarmo-nos muito para que seja aplicado igualmente a *nós* e a *eles*, a cidadãos e a estrangeiros. Os estadistas do Norte já alegam que a região não pode assumir o ónus económico do mundo inteiro. E porque não? A riqueza do Norte foi em grande parte o resultado de uma transferência de excedentes financeiros do Sul.

Porque essas disputas serão locais e complexas, entre diversos grupos, será essencial contarmos com uma estratégia de alianças complexa e flexível, mas esta só será viável se visarmos acima de tudo objectivos igualitários.

A crise da modernidade ocidental veio mostrar que o fracasso dos projectos progressistas relativos à melhoria das oportunidades e das condições de vida dos grupos subordinados tanto dentro como fora do mundo ocidental se devem, em parte, à falta de legitimidade cultural. Isso mesmo sucede com os direitos humanos e com os movimentos que lhe dão voz, pela razão de que a universalidade dos direitos humanos não é algo que possa ser dado como adquirido. A ideia de dignidade humana pode ser formulada de muitas maneiras. Em vez de serem suprimidos em nome de universalismos postulados, essas

diferenças têm de se tornar mutuamente inteligíveis através de um esforço colectivo, e que implica interpretar de modo expansivo as visões e compreensões que se mostrem resistentes à compreensão hegemónica neoliberal e à exclusão social e que lhe contrapõem alternativas.

Os direitos humanos só poderão desenvolver o seu potencial emancipatório se se libertarem do seu falso universalismo e se tornarem verdadeiramente multiculturais.

Se a humanidade é una, porque existem tantas concepções distintas de dignidade humana e de sociedade justa, todas presumivelmente únicas, ainda que frequentemente contraditórias entre si. No âmago desta questão está o entendimento, hoje mais claro do que nunca, de que a compreensão do mundo excede largamente a compreensão ocidental do mundo. Uma das mais difundidas respostas a esta questão é o pensamento e as práticas convencionais dos direitos humanos, os quais banalizam a perturbação, postulando a universalidade abstracta da concepção de dignidade humana subjacente aos direitos humanos. O facto de esta concepção ser baseada em pressupostos ocidentais é considerado irrelevante, já que a historicidade dos direitos humanos não interfere com o seu estatuto ontológico. Do mesmo modo, é irrelevante que muitos movimentos sociais nas suas lutas contra a injustiça e a opressão não formulem as suas demandas em termos de direitos humanos, e que frequentemente as definam em termos que contradizem os princípios convencionais de direitos humanos. As expectativas modernas sempre foram grandiosas em abstracto, falsamente infinitas e universais.

O Estado moderno, não obstante apresentar-se como um Estado minimalista, é, potencialmente, um Estado maximalista, pois a sociedade civil, enquanto o outro do Estado, auto-reproduz-se através de leis e regulações que dimanam do Estado e para as quais não parecem existir limites, desde que as regras democráticas da produção de leis sejam respeitadas. Os direitos humanos estão no cerne desta tensão: enquanto a primeira geração de direitos humanos, os direitos cívicos e políticos, foi concebida como uma luta da sociedade civil contra o Estado, considerado como o principal violador potencial dos direitos humanos, a segunda e terceira gerações, direitos económicos e sociais e direitos culturais, da qualidade de vida, etc., pressupõem que o Estado é o principal garante dos direitos humanos.

A tensão dialéctica que ocorre entre o Estado e a sociedade civil e que informa a modernidade ocidental, ao mesmo tempo que, a crise que hoje afecta esta tensão assinala, melhor que qualquer outra coisa, os problemas que a modernidade ocidental actualmente

defronta, e que não são problemas menores ou de fácil resolução, embora seja claro que é este o momento de os resolver.

Se não sabemos se um mundo melhor é possível, o que nos legitima ou motiva a agir como se soubéssemos? Não há nenhuma garantia de que um mundo melhor seja possível e que perfil terá. Todavia, é preferível imaginar um mundo melhor a partir do presente. O que implica, naturalmente, uma dilatação do presente e uma contracção do futuro. Pois, aumentando o campo das experiências, é possível avaliar melhor as alternativas que são hoje possíveis e disponíveis. Esta diversificação das experiências visa recriar a tensão entre experiências e expectativas, mas de tal modo que umas e outras aconteçam no presente. O novo inconformismo é o que resulta da verificação de que hoje e não amanhã seria possível viver num mundo muito melhor. Afinal, se só vivemos no presente, não se compreende que seja tão passageiro.

As expectativas são as possibilidades de reinventar a nossa experiência, confrontando as experiências hegemónicas, que nos são impostas, com a imensa variedade das experiências cuja ausência é produzida intencional e activamente ou cuja emergência é simultânea e intencionalmente reprimida pela razão indolente. A possibilidade de um futuro melhor não está, assim, num futuro distante, mas na reinvenção do presente. Porque a possibilidade de um mundo melhor ocorre neste mundo, só aposta nessa possibilidade quem tem razões para rejeitar o status quo do mundo actual. Os opressores tendem a experienciar o mundo em que vivem como o melhor possível e o mesmo acontece com aqueles que, não sendo directamente opressores, beneficiam das práticas opressivas destes. Para eles não faz sentido apostar no que já existe.

As lutas devem, por conseguinte, ser radicalizadas e, ao serem-no com êxito, respondem ao sentimento da necessidade de mudança civilizacional para que um outro mundo melhor seja possível. A radicalização consiste na busca dos aspectos subversivos e criativos do quotidiano e que podem ocorrer na mais básica luta pela sobrevivência.

A resistência nunca tem lugar em abstracto, as acções transformadoras colectivas começam por ocorrer no campo e nos termos dos conflitos estabelecidos pelos opressores. As zonas de contacto são campos sociais em que diferentes mundos de vida cultural e normativa se encontram e se defrontam. São zonas em que ideias, saberes, formas de poder, universos simbólicos e existências normativas rivais se encontram em condições desiguais e mutuamente se repelem, rejeitam, assimilam, imitam e subvertem, de modo a dar origem a constelações político-jurídicas de natureza híbrida em que é possível detectar

o rasto da desigualdade das trocas. Os híbridos jurídicos são fenómenos político-jurídicos onde se misturam entidades heterogéneas que funcionam por desintegração das formas e por recolha de fragmentos, de modo a dar origem a novas constelações de significado político e jurídico. O sucesso das acções colectivas é medido pela capacidade de mudar o terreno e os termos do conflito durante a luta, ou seja, pela transformação concreta de relações de poder desiguais em relações de autoridade partilhada no campo social específico onde as acções colectivas têm lugar. O sucesso concebido como efeito de tornar o mundo cada vez menos confortável para o capitalismo global, é, nesta perspectiva, a única medida credível da correcção das posições teóricas assumidas.

As transformações do quotidiano têm assim uma dupla valência: as melhorias concretas do quotidiano e os sinais de que estas dão de possibilidades bem mais amplas. A utopia é o que falta ao quotidiano para nos dispensar de pensar na utopia.

Capítulo Conclusivo

1-Epílogo

Sobrevivemos desfigurados e irreconhecíveis como verdadeiramente humanos neste período brutal avassalado pela questão da sua própria relatividade. O ritmo, a escala, a natureza e o alcance das transformações sociais são de tal ordem que os momentos de destruição e os momentos de criação se sucedem uns aos outros numa cadência frenética, sem deixar tempo nem espaço para momentos de estabilização e consolidação. É por isso mesmo que se caracteriza o actual período como sendo um período de transição.

E, por conseguinte, ao contrário de Habermas, para quem a modernidade ocidental é ainda um projecto incompleto, acreditamos que o nosso tempo é testemunha da crise final da hegemonia do paradigma sócio-cultural da modernidade ocidental e que, portanto, é um tempo de transição paradigmática.

E o mundo hodierno tem evidenciado - com uma crueldade indisfarçável que nos conduziu ao fosso deste nosso desespero existencial, concomitantemente indomável em que nos encontramos e nos confrontamos, enquanto indivíduos e enquanto comunidade de humanos, insuportavelmente amargurados - que o ocidente mais do que um projecto por cumprir é, antes um projecto impossível e indesejável de ser cumprido como tal. Porquanto acreditamos, e tentámos explicitar ao longo deste trabalho, que se aproxima o nascimento de um outro paradigma. Cremos também que ocidente e oriente e todas as partes do mundo, comungam e são convidadas a participar nesta experiência peculiar que, face ao momento de bifurcação cultural em que nos movemos, podemos escolher e lutar pela arquitectura do novo paradigma que se venha a edificar. É claro que ele só nascerá depois do fim, depois de consumada a morte há muito anunciada, do actual paradigma hegemónico eurocêntrico moribundo.

O ser humano não é apenas o ser humano e a sua circunstância, como ensina Ortega y Gasset; é também o que falta na sua circunstância para ele ser plenamente humano, aclamamos nós.

Passa-se o mesmo com os mundos o que se passa com os homens: nenhum destino os guia, nenhum lugar os espera. Mas uns e outros são levados por um devir cujas molas se podem

assinalar quando estão bem tensas. Não se podem assinalar as inovações que inflectirão o seu futuro, mas podem-se conhecer os impulsos que o seu passado lhes imprime.

Existe neste mundo lugar para a utopia? Existe realmente uma alternativa ao capitalismo? A força do marxismo reside na sua capacidade única de articular um futuro alternativo com uma forma oposicionista de viver o presente.

Este projecto pode parecer demasiado utópico. Mas, como disse Satre, uma ideia antes de ser concretizada tem uma estranha semelhança com a utopia. Seja como for, o importante é reduzir o realismo ao que existe, pois, de outro modo, podemos ficar obrigados a justificar o que existe, por mais injusto ou opressivo que seja.

O outro mundo possível é um desejo utópico que integra vários mundos possíveis. O outro mundo possível pode ser muitas coisas, mas nunca um mundo sem alternativa. Esta é uma utopia radicalmente democrática, a única utopia realista. cremos que a possibilidade é o movimento do mundo, em cada momento, há um horizonte limitado de possibilidades e por isso é importante não desperdiçar a oportunidade única que o presente oferece. E é nesta possibilidade que acreditamos profundamente e nos confessamos radicalmente empenhados pois, é aí que resiste a esperança. Essa força, essa fé, essa crença, essa coragem, essa confiança, essa bravura imortais que perduram, enfim, no mais recôndito, triste e invendível de todos e cada um de nós.

Cumprido o percurso que nos propusemos ao longo deste trabalho que, advirta-se trilhou tão-só uma insignificante porção do longo caminho que a matéria aqui trazida exige. Pelo que, desde já, gostaríamos de expressar o nosso desejo de poder retomá-la, de modo mais aprofundado e sistemático, em trabalhos futuros.

Dito isto, permita-se-nos concluir redizendo que a situação que agora, autenticamente experimentamos corporifica uma histórico-cultural situação-limite, em que voltamos a ser remetidos ao originário, e de que há-de resultar um novo princípio ou a plena consumação do fim⁷⁰. Por conseguinte é dever moral de todos quantos se importam, não desperdiçar a oportunidade que nos é aberta para a mudança inevitável que se desenreda. Imperdoável, é que não aproveitemos o momento presente para nos reinventarmos enquanto humanos e enquanto colectivo social, que partilha a mesma e única casa, que é este nosso planeta destróado. Nunca foi tão necessário e ao mesmo tempo tão realizável acreditar na mudança e caminhar iluminados orientados por um sonho lúcido, esclarecido e acima de

⁷⁰ Conforme apresentado por Castanheira Neves, *A Crise Actual da Filosofia do Direito no Contexto Global da Filosofia, Studia Iuridica*, N° 72, Coimbra Editora, 2003, pp. 140-147.

tudo possível. Porque é este o momento de realizar a utopia, é o acaso histórico que socorre, de tempos a tempos a humanidade. Para que se cumpra o propósito natural, inato, congénito, substancial, essencial e indispensável do homem. No instante, em que todos os homens bons, em toda a parte do mundo, se congregam num esforço de utopia concreta, alentados por uma premonição de optimismo trágico que nos trespassa a alma, ao mesmo tempo que nos projecta para a batalha inadiável e inevitável. Fazendo emergir uma espiritualidade colectiva - fortificada e invencível, que se alimenta do sofrimento, discriminação, exploração, exclusão e de toda a injustiça do ser humano em qualquer tempo e em qualquer lugar – que luta pela mudança, por uma genuína transformação social, política, cultural e epistemológica, seremos conduzidos a um mundo melhor para todos e em toda a parte.

O cão é uma espécie de plataforma onde os sentimentos humanos se encontram. O cão aproxima-se dos homens para os interrogar sobre o que é isso de ser humano.

Para mim, o cão é a incarnação da pureza moral.

Quando eu já não for deste mundo, antes do fim, do esquecimento de tudo o que escrevi, gostaria que o «cão das lágrimas» estivesse sempre presente. Como uma personagem imortal. Estou muito contente de ter inventado esse cão e de o ter chamado assim.⁷¹

⁷¹ José Saramago, *op.cit.*, pp. 158, 332 e 333.

2-Post-Scriptum

Resgatamos aqui a dialéctica hegeliana e convocamos a sua concepção de *espírito absoluto*, ao mesmo tempo que invocamos a imagem de intervalo paradigmático que experimentamos no presente, tal como foi descrita por Wallerstein no início deste trabalho:

*Por volta do ano 3000, talvez nos lembremos dele como um fascinante exercício de história humana – seja como um período excepcional e aberrante, mas ainda assim um momento historicamente importante de uma longa transição para um mundo mais igualitário; seja como uma forma iminentemente instável de exploração humana, após a qual o mundo regressou a formas mais estáveis. Sic transit gloria!*⁷²

Para o efeito que ora, se pretende, evoquemos ainda as ideias de Michael Hardt e António Negri, vertidas no livro *Império*.

Sendo certo que podemos afirmar que *Império* constitui, no âmbito deste trabalho aquilo que podemos identificar como *trajetórias inesperadas*, sobretudo pelos exemplares que circulam pelas universidades norte-americanas, as capas dedicadas dos suplementos culturais dos principais jornais do mundo, as inúmeras entrevistas aos seus autores - um jovem professor da Universidade de Duke (Michael Hardt) e um pensador marxista, criminalizado e quase apagado do horizonte académico italiano (António Negri).

Parece não existir um lugar de centralização do império, de maneira que se faz necessário falar de um *não lugar*. A questão essencial consiste na forma como se processa o *mando*, e não o lugar desde onde este é exercido. Em outras palavras, por um lado, Hardt e Negri afirmam que não há um fora do *Império* e, por outro lado, a ideia de que o *Império* não é nos Estados Unidos.

A tentativa de construção de um espaço exterior ao Império resulta numa impossibilidade, dado que isto implicaria uma certa autonomia dos Estados-nação, autonomia que hoje se vê ameaçada em função de complexos equilíbrios do sistema financeiro mundial. Mas ocupar um lugar *fora* do *Império* não é a única possibilidade de uma prática política. Os autores pensam na possibilidade de construir no interior do Império uma alternativa que

⁷² Wallerstein, *Capitalismo Histórico seguido de Civilização Capitalista*, op.cit., pp. 123.

não seja nem regional nem nacional, formada por aquilo que eles designam por «*subjectividades transversais*». Desta maneira, uma reforma local é utópica e impossível.

É importante destacar que o termo Império não é usado, na sua essência, como uma metáfora, embora em certo sentido, o possa ser, mas antes como *conceito*, o que pede uma abordagem teórica. Neste sentido podemos mencionar quatro características essenciais do Império:

O Império caracteriza-se pela ausência de fronteiras: o poder exercido pelo Império não tem limites. Trata-se de um regime que abrange a totalidade do espaço. Não existem fronteiras territoriais confinando com o poder do Império.

O conceito de Império apresenta-se não como um regime histórico nascido da conquista, mas sim como uma ordem que na realidade suspende a história e, dessa forma determina, pela eternidade, o estado de coisas existente. Em outras palavras, o Império apresenta-se no seu modo de governo como um regime sem fronteiras temporais, ou seja, fora da história ou no fim da história.

O Império não só administra um território com a sua população, mas também cria o próprio mundo que ele habita. Não apenas regula as interações humanas como procura reger directamente a natureza humana. O poder de mando do Império funciona em todos os registos da ordem social, descendo às profundezas do mundo social.

Apesar da prática do Império banhar-se constantemente em sangue, o conceito de Império é sempre dedicado à paz – uma paz perpétua e universal fora da história.

Por último, a transição para o *Império* e seus processos de globalização oferecem novas possibilidades para as forças de libertação. Porque *as forças criadoras da multidão que sustentam o Império são capazes também de construir, independentemente, um Contra-império, uma organização política alternativa de fluxos e intercâmbios globais.*⁷³Essas forças que contestam o *Império* e prefiguram uma sociedade global alternativa não estão, elas próprias, limitadas a qualquer região geográfica.

⁷³ Michael Hardt e Antonio Negri, *Império*, Editora Livros do Brasil, 2004, pp. 16.

Bibliografia

- Aguilera, F. Gómez, *José Saramago Nas Suas Palavras*, Caminho, 2010.
- Arrighi, G. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo*, Contraponto, 1996.
- Atlan, Henri, *Tudo, Não, Talvez – Educação e Verdade*, Instituto Piaget, 1993.
- Augé, Marc, *Não-lugares, Introdução a uma antropologia da supermodernidade*, Papirus, 1994.
- Badie, Bertrand, *O Fim dos Territórios, Ensaio sobre a desordem internacional e sobre a utilidade social do respeito*, Instituto Piaget, 1996.
- Badie, Bertrand e Marie-Claude Smouts, *O Mundo em Viragem – Sociologia da cena Internacional*, Instituto Piaget, 1999.
- Beck, U. *O que é Globalização? – Equívocos do Globalismo, Respostas à Globalização*, Edições Paz e Terra, 1999.
- Braudel, F. *História e ciências sociais: a longa duração*, São Paulo, Perspectiva, 1992.
- Braudel, F. *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII*, Teorema, 1993.
- Brito, W. *Direito Internacional Público*, Coimbra Editora, 2008.
- Bruce, Steve, *Sociology - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 1999.
- Carver, Terrell, *Engels - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2003.
- Castanheira Neves, A. *Metodologia Jurídica – Problemas fundamentais*, Coimbra editora, 1993.
- Castanheira Neves, A. *Digesta, Volume 1º e 2º*, Coimbra editora, 1995.
- Castanheira Neves, *A Crise Actual da Filosofia do Direito no Contexto da Crise Global da Filosofia, Stvdia Ivridica*, nº 72, Coimbra Editora, 2003.
- Castanheira Neves, A. *Digesta, Volume 3º*, Coimbra editora, 2008.
- Castells, M. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura, Vol. I - A Sociedade em Rede*, edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- Chomsky, Noam, *A Minoria Próspera e a Multidão Inquieta*, edições Universidade de Brasília, 1999.
- Chomsky, Noam, *A democracia e os mercados na nova ordem mundial*, Antígona, 2000.
- Chomsky, Noam, *Discurso da Dissidência*, edições Dinossauro, 2000.
- Chomsky, Noam, *Nova Iorque – 11 de Setembro*, editorial Nzila, 2001.

- Chomsky, Noam, *Duas Horas de Lucidez*, editorial Inquérito, 2002.
- Chomsky, Noam, *Piratas e Imperadores, velhos e Novos – O Terror que nos vendem e o Mundo Real*, Publicações Europa-América, 2003.
- Chomsky, Noam, *Poder e Terror*, editorial Inquérito, 2003.
- Chomsky, Noam, *Iraque – Assalto ao Médio Oriente*, Antígona, 2003.
- Chomsky, Noam, *Estados párias*, Campo da Comunicação, 2003.
- Chomsky, Noam, *A Manipulação dos Media – Os Efeitos Extraordinários da Propaganda*, editorial Inquérito, 2003.
- Chomsky, Noam, *Cartas de Lexington: Reflexões sobre Propaganda*, edições pedago, 2004.
- Chomsky, Noam, *Hegemonia ou Sobrevivência – o Sonho Americano de Domínio Global*, editorial Inquérito, 2007.
- Cravinho, João Gomes, *Visões do Mundo*, Imprensa de Ciências Sociais, 2006.
- Cook, Michael, *The Koran - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2000.
- Defarges, Philippe Moreau, *A mundialização – O Fim das Fronteiras*, Instituto Piaget, 1993.
- Dougherty, James e Pfaltzgraff, Robert, *As Relações Internacionais – As Teorias em confronto*, gradiva, 2003.
- Drucker, Peter, *Sociedade Pós-capitalista*, Actual Editora, 2007.
- Escarameia, Paula, *O Direito Internacional Público nos Princípios do Século XXI*, edições Almedina, 2003.
- Falk, Richard, *Legal Order in a Violent World*, Princeton University Press, 1968.
- Falk, Richard, *Revitalizing International Law*, Iowa State University Press, 1993.
- Falk, Richard, *Globalização Predatória – Uma Crítica*, Instituto Piaget, 2001.
- Fernandes, José Pedro Teixeira, *Islamismo e Multiculturalismo*, Almedina, 2006.
- Fontanel, Jackes, *A Globalização em «Análise» - Geoeconomia e estratégia dos actores*, Instituto Piaget, 2007.
- Fossaert, Robert, *O Mundo no Século XXI, Uma Teoria dos Sistemas Mundiais*, Instituto Piaget, 1996.
- Friedman, Thomas, *O Mundo é Plano – Uma História Breve do Século XXI*, Actual editora, 2007.
- Fulcher, James, *Capitalism – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2004.

Gardiner, Patrick, *Teorias da História*, edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

Gibson, Katherine e Julie Graham, *O Fim do Capitalismo (como nós o conhecíamos) Uma crítica feminista da Economia Política*, Instituto Piaget, 1996.

Giddens, Anthony, *Capitalismo e Moderna Teoria Social*, Editorial Presença, 2005.

Gilissen, John, *Introdução Histórica ao Direito*, edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

Goldsmith, Edouard, *O Desafio Ecológico*, Instituto Piaget, 1995.

Gray, John, *Falso Amanhecer*, Gradiva, 2000.

Guesnerie, Roger, *A Economia de Mercado*, Instituto Piaget, 2000.

Habermas, Jürgen, *Pensamento Pós-Metafísico*, Almedina, 2004.

Hardt, Michael e António Negri, *Império*, Editora livros Brasil, 2004.

Hessel, Stéphane, *Empenhai-vos, Conversa com Gilles Vanderpooten*, Planeta, 2011.

Hobsbawm, Eric, *A Era dos Extremos – História Breve do Século XX: 1914-1991*, Editorial Presença, 2002.

Holmes, Leslie, *Comunism - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2009.

Kuhn, Rolf, *Ipseidade e Praxis Subjectiva*, edições Colibri, 2010.

Kung, Hans, *Projecto para uma Ética Mundial*, Instituto Piaget, 1996.

Lara, António de Sousa, *O Terrorismo e a Ideologia do Ocidente*, Almedina, 2007.

Lévy, Pierre, *A Inteligência Colectiva – Para uma Antropologia do Ciberespaço*, Instituto Piaget, 1997.

Marx, Karl e Friedrich Engels, *A ideologia alemã: 1º capítulo; seguido das Teses sobre Feuerbach*, Avante, 1981.

Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*, edições 70, 1993.

Marx, Karl e Friedrich Engels, *O Manifesto Comunista*, Padrões Culturais Editora, 2008.

Mondin, Battista, *O Homem, Quem é ele?*, edições Paulus, 2005.

Moraes, Alexandre, *Direitos Humanos Fundamentais*, editora Atlas, 2007.

Nair, Sami e Edgar Morin, *Uma Política de Civilização*, Instituto Piaget, 1997.

Neto, Teresa da Silva, *História da Educação e Cultura de Angola – Grupos Nativos, Colonização e a Independência*, ZainaEditores, 2010.

Neves, Maria Amélia Carreira das, *Semiótica, Linguística e Hermenêutica do Texto Jurídico*, Instituto Piaget, 2010.

Newman, Michael, *Socialism - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2005.

Nunes, João Arriscado, (1998/1999), “Para além das duas culturas: tecnociências, tecnoculturas e teoria crítica”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53.

Okasha, Samir, *Phylosophy of Science - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2002.

Ost, François, *O Tempo do Direito*, Instituto Piaget, 1999.

Platão, *A República*, edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

Prigogine, Ilya, *O Fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*, Editora Unesp, 1996.

Redondo, Fernando Penim e Maria Rosa Redondo, *Do Capitalismo para o Digitalismo*, Campo das Letras, 2003.

Resweber, Jean-Paul, *A Filosofia dos Valores*, Almedina, 2002.

Rocha-Cunha, Silvério, *O Improvável que Aconteceu & Outros Estudos em Torno do Direito e da Política numa Era Global*, edições Húmus, 2008.

Rocha-Cunha, Silvério (ed.), *Habermas – Política e mundo da vida na transição do século XXI*, Instituto Superior Económico e Social – Évora, 2010.

Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Epistemologias do Sul*, Edições Almedina, 2009.

Santos, Boaventura de Sousa (1993), “Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 38.

Santos, Boaventura de Sousa (1997), “Para uma concepção multicultural de direitos humanos”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), “Poderá o direito ser emancipatório?”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 65.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78.

Santos, Boaventura de Sousa (2008), “A esquerda no século XXI: As lições do Fórum Social Mundial”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 298.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), “Porque é que Cuba se transformou num problema difícil para a Esquerda?”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 322.

Sen, Amartya, *A Ideia de Justiça*, Almedina, 2010.

Schwanitz, Dietrich, *Cultura – tudo o que é preciso saber*, Tradução Lumir Nahodil, Publicações Dom Quixote, 2008.

Singer, Peter, *Hegel – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001.

Singer, Peter, *Marx – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2000.

- Smith, Leonard, *Chaos - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2007.
- Stiglitz, Joseph E., *Tornar Eficaz a Globalização*, edições Asa, 2007.
- Tchimboto, Bonifácio, *Os “privados” de Deus*, Benevento, 2002.
- Thiébaud, Claude, *As Metamorfoses de Franz Kafka*, Quimera, 2003.
- Vaisse, Maurice, *As Relações Internacionais desde 1945*, edições 70, 2005.
- Wallerstein, Immanuel, *The politics of the World-economy, The states, the movements, and the civilizations*, Cambridge University Press, 1984.
- Wallerstein, Immanuel, *O Sistema Mundial Moderno – Vol. I*, edições Afrontamento, 1990.
- Wallerstein, Immanuel, Aymard, Maurice e Revel, Jacques, *Geopolitics and Geoculture*, Cambridge University Press, 1991.
- Wallerstein, Immanuel, Smith, Joan, Maurice, McGuire, Randall e Joan Wallerstein, *Creating and Transforming Households*, Cambridge University Press, 1992.
- Wallerstein, Immanuel, *O Sistema Mundial Moderno – Vol. II*, edições Afrontamento, 1994.
- Wallerstein, Immanuel, *O Capitalismo Histórico seguido de A Civilização Capitalista*, Estratégias Criativas da Tradução e edição, 1999.
- Wallerstein, Immanuel, *Após o liberalismo – Em busca da reconstrução do Mundo*, editora Vozes, 2002.
- Wallerstein, Immanuel, *Utopística: ou As decisões históricas do século vinte e um*, Petrópolis Vozes, 2003.
- Wallerstein, Immanuel, *O Fim do mundo como o concebemos, Ciência social para o século XXI*, Editora Revan, 2003.
- Wallerstein, Immanuel, *O declínio do poder Americano*, Contraponto editora, 2004.
- Wallerstein, Immanuel, *O universalismo europeu – retórica do poder*, Boitempo Editorial, 2007.
- Waltz, Kenneth, *Teoria das Relações Internacionais*, Gradiva, 2002.